N° 8 1959 Septembre-Octobre

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

Le Saint-Siège et le sacerdoce

A L'OCCASION DU CENTENAIRE DE LA MORT DU SAINT CURE D'ARS

Dans l'encyclique *Sacerdotii Nostri primordia* du 1er août 1959, S. S. Jean XXIII a tiré pour le prêtre d'aujourd'hui les leçons de la vie du saint Curé d'Ars [1]. Ne pourrait-on pas les résumer en cette formule frappante où l'hymne de Vêpres au temps pascal livre le secret du mystère de la Rédemption : *Amor sacerdos immolat.* A la façon d'un prêtre, c'est la Charité qui immole. Charité et immolation ont été inséparables dans la vie du Souverain Prêtre ; elles le restent dans le sacrifice eucharistique, source de la vie du monde. Charité et immolation furent inséparables et poussées à l'extrême dans la vie de ce vrai prêtre de Jésus-Christ que fut saint Jean-Marie Vianney. L'Eglise entend bien à l'occasion de ce centenaire remettre devant les yeux de ses ministres le seul idéal de vie sacerdotale valable pour tous les temps, celui de l'holocauste de charité auquel les destine leur vocation. Elle le fait par l'encyclique dont nous venons de parler et par un document moins connu, mais combien significatif, de la S. Congrégation des Séminaires et Universités en date du 6 juin 1959.

*
* *

Le dessein de S. S. Jean XXIII dans l'encyclique *Sacerdotii Nostri primordia* « n'est pas d'aborder tous les aspects de la vie sacerdotale contemporaine », ni d'innover dans la proposition des devoirs du ministère pastoral, mais bien plutôt d'en éclairer certains besoins actuels par les exemples d'un saint à qui Dieu a départi une grâce très particulière d'intelligence du sacerdoce.

1. *A.A.S.*, LI, 1959, pp. 545-579. *La Doc. Cath.*, 1959, col. 1025-1045.

« En retraçant les traits de la sainteté du Curé d'Ars, Nous serons conduit à mettre en relief des aspects de la vie sacerdotale, qui en tout temps sont essentiels, mais qui prennent de nos jours une telle importance que Nous tenons pour un devoir de Notre charge apostolique d'y insister particulièrement à l'occasion de ce centenaire. »

On comprend dès lors que l'encyclique revête un caractère historique accusé, qui est assez rare dans les documents de ce genre. Très nombreuses sont les références aux dépositions des procès canoniques rassemblés dans le tome 227 des archives de la S. Congrégation des Rites. Mais de toutes les paroles du Curé d'Ars, des traits de sa vie, le Souverain Pontife dégage immédiatement des leçons pratiques, si bien que l'on trouvera en cette encyclique matière à de fructueuses méditations.

Aussi, malgré son caractère occasionnel, l'encyclique du 31 juillet prend place, nous semble-t-il, dans la ligne des grands actes pontificaux du XX[e] siècle sur le sacerdoce : l'exhortation *Haerent animo* de saint Pie X, du 4 août 1908 [2] ; l'encyclique *Ad catholici sacerdotii fastigium* de Pie XI du 20 décembre 1935 [3] ; l'exhortation apostolique *Menti Nostrae* de Pie XII du 23 septembre 1950 [4].

S. S. Jean XXIII se plaît d'ailleurs à souligner lui-même cette continuité en se référant à maintes reprises à l'enseignement de ses prédécesseurs.

La division du document est très nette : S. Jean-Marie Vianney y est proposé aux prêtres « comme un modèle d'ascèse sacerdotale, un modèle de piété et surtout de piété eucharistique, un modèle de zèle pastoral ». Chacune de ces sections devait être d'ailleurs subdivisée, comme on le verra à l'instant.

Fidèle au thème que nous nous sommes assigné, nous voudrions grouper autour de l'idée d'immolation dans la charité les leçons de l'encyclique [5].

Vocation à la charité et immolation par les conseils évangéliques.

La première partie de l'encyclique est celle qui, au point de vue des principes, nous semble appelée à retenir davantage l'attention. Elle pose en effet une étroite connexion entre la perfection de la charité à laquelle le prêtre est destiné par vocation et la pratique des trois conseils évangéliques traditionnels : pauvreté, chasteté et obéissance. Sans doute, pour dissiper tout malentendu, S. S. Jean XXIII reprend-il pour son compte l'affirmation de Pie XII, dans son allocution au I[er] Congrès général des Etats de perfection, le 8 décembre 1950 :

2. *Acta Pii X*, IV, 237-267.
3. *A.A.S.*, 1936, 5-53; *N.R.Th.*, 1936, 171-196 et 292-305.
4. *A.A.S.*, 1950, 657-702; *N.R.Th.*, 1951, 64-88.
5. Le texte original ne proposant pas les titres et sous-titres des versions italienne et française, cette manière de faire nous paraît justifiée.

« Il est contraire à la vérité d'affirmer que l'état clérical, en tant que tel et selon qu'il procède du droit divin, réclame de ses membres, en vertu de sa nature, ou du moins en raison d'un certain postulat de cette nature, l'observation des conseils évangéliques [6] ».

Mais il s'empresse d'affirmer avec la plus saine tradition théologique

« que l'accomplissement des fonctions sacerdotales requiert une plus grande sainteté intérieure que ne l'exige l'état religieux lui-même [7] ».

Il peut dès lors conclure :

« Si, pour atteindre à cette sainteté de vie, la pratique des conseils évangéliques n'est pas imposée au prêtre en vertu de son état clérical, elle s'offre néanmoins à lui comme à tous les disciples du Seigneur, comme la voie royale de la sanctification chrétienne. Du reste, à Notre grande consolation, combien de prêtres généreux l'ont aujourd'hui compris qui, tout en demeurant dans les rangs du clergé séculier, demandent à de pieuses associations approuvées par l'Eglise de les guider et de les soutenir dans les voies de la perfection ! »

Déjà dans l'encyclique *Ad catholici sacerdotii fastigium,* Pie XI avait-il relevé parmi les vertus propres du prêtre la chasteté parfaite, le désintéressement, l'esprit de discipline [8]. Pie XII, dans *Menti Nostrae,* s'était même limité à ces trois grandes vertus d'imitation sacerdotale de la perfection du Christ : l'humilité et l'obéissance, la chasteté parfaite, le détachement des biens terrestres [9]. S. S. Jean XXIII est plus explicite encore dans la proposition aux clercs « de la voie royale » des conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté, d'obéissance.

C'est le regard fixé sans cesse sur les exemples héroïques du Curé d'Ars en cette triple matière, que le Pape va développer un programme d'ascèse conduisant à la perfection de la charité.

La *pauvreté* du Curé d'Ars fait songer à celle de saint François d'Assise, au Tiers-Ordre duquel il appartenait d'ailleurs. Austérité de vie, liberté de cœur à l'égard des biens terrestres, tendresse et charité empressée à l'égard des pauvres [10].

S. S. Jean XXIII exhorte les prêtres « à méditer un tel exemple de pauvreté et de charité ». Il se réfère à l'encyclique *Divini Redemptoris* du 19 mars 1937 sur le communisme athée dans laquelle Pie XI réclamait des prêtres, dans les circonstances actuelles, « un exemple lumineux de vie humble, pauvre, désintéressée... L'expérience quotidienne atteste qu'un prêtre à la condition de vie modeste, et dont le désintéressement total est inspiré par la doctrine de l'Evangile, accomplit des merveilles de bien auprès du peuple chrétien, comme le mon-

6. *A.A.S.*, 1951, 29; *N.R.Th.*, 1951, p. 181.
7. Cfr S. Thomas, *Sum. Theol.*, II^a II^{ae}, q. 184, a. 8.
8. *A.A.S.*, 1936, 24-33; *N.R.Th.*, 1936, 186-193.
9. *A.A.S.*, 1950, 661-665; *NR.Th.*, 1951, 66-68.
10. Cfr ci-dessous, l'article du R. P. A. Thiry, p. 798-810.

trent les exemples de saint Vincent de Paul, de saint Jean-Marie-Baptiste Vianney, de saint Joseph-Benoît Cottolengo, de saint Jean Bosco et d'une foule d'autres [11] ».

Le Pape, tout en regrettant le dénuement auquel sont réduits de nos jours certains prêtres et réclamant des fidèles l'aide matérielle à leurs pasteurs, indique à tous la manière dont l'Eglise souhaite voir ses ministres envisager les biens de la terre :

« S'il en est qui possèdent légitimement quelques biens personnels, qu'ils ne s'y attachent pas! Qu'ils se souviennent plutôt de l'obligation que formule le Code de droit canonique à propos des bénéfices ecclésiastiques, « de dépenser leur superflu pour les pauvres ou les bonnes œuvres » (can. 1473). Et Dieu veuille qu'aucun ne mérite le reproche du saint Curé à ses ouailles : « Combien ont de l'argent qu'ils tiennent enfermé, tandis que tant de pauvres meurent de faim! » Mais Nous savons que beaucoup de prêtres aujourd'hui vivent en fait dans des conditions de réelle pauvreté. La glorification d'un des leurs, qui volontairement vécut si dépouillé et se réjouissait à la pensée d'être le plus pauvre de la paroisse, sera pour eux un providentiel encouragement à se renoncer eux-mêmes dans la pratique d'une évangélique pauvreté. Et si Notre paternelle sollicitude peut leur être de quelque réconfort, qu'ils sachent combien Nous Nous réjouissons vivement de leur désintéressement au service du Christ et de l'Eglise. »

La chasteté parfaite que garda saint Jean-Marie Vianney par une ascèse héroïque était une réponse enthousiaste au dessein de la charité divine sur lui. « Le sacerdoce, c'est l'amour du Cœur de Jésus », s'écriait-il.

Au reste son contact incessant avec les pécheurs lui faisait prendre une vive conscience de la nécessité de la mortification. Celle-ci, loin de le replier sur lui-même, rendait son cœur plus ouvert et plus disponible à tous les besoins de ses frères : « Lorsqu'un cœur est orné de la vertu de chasteté, remarquait-il excellemment, il ne peut pas ne pas aimer tous les hommes : il a en effet retrouvé la source et l'origine même de l'amour, à savoir Dieu ». Et voici les remarques que suggère au Pape l'angélique chasteté du saint Curé d'Ars :

« Son exemple sur ce point apparaît d'une particulière opportunité, car en bien des régions, hélas! les prêtres sont tenus de vivre, en raison même de leur charge, dans un monde où règne une atmosphère d'excessive liberté et de sensualité. Et le mot de saint Thomas n'est pour eux que trop vrai : « Il est parfois plus difficile de vivre vertueusement en ayant charge d'âmes, en raison des dangers extérieurs » (S. Thomas, *Sum. Theol., II^a II^{ae}*, q. 184, a. 8, c.). Souvent au surplus, ils sont moralement seuls, peu compris, peu soutenus par les fidèles auxquels ils se dévouent. A tous, aux plus isolés et aux plus exposés surtout, Nous adressons ici un appel très pressant pour que leur vie entière soit un pur témoignage rendu à cette vertu que saint Pie X appelait « le plus bel ornement de notre Ordre » (Exhort. *Haerent animo*; *Acta Pii X*, IV, p. 260). Et Nous vous recommandons avec une vive insistance, Vénérables Frères, de procurer à vos prêtres, dans toute la mesure du possible, des conditions d'existence et de travail qui

11. *A.A.S.*, 1937, 99; *N.R.Th.*, 1937, 540.

soutiennent leur générosité. Il faut à tout prix combattre les périls de l'isolement, dénoncer les imprudences, écarter les tentations de l'oisiveté ou les risques du surmenage. Qu'on se souvienne également à cet égard des magnifiques enseignements de Notre Prédécesseur dans l'encyclique « *Sacra Virginitas* ».

L'obéissance que Jean-Marie Vianney avait promise à son évêque et par lui à l'Eglise au jour de son ordination sacerdotale l'a conduit « à une sorte d'immolation incessante de sa volonté pendant quarante ans ». On connaît sa frayeur devant les responsabilités pastorales, son amour dès l'adolescence pour la solitude. Son obéissance totale aux Supérieurs hiérarchiques, qui le maintinrent en charge, n'en est que plus admirable.

« Nous aimons proposer cette rigoureuse obéissance en exemple aux prêtres, dans la confiance qu'ils en comprendront toute la grandeur et en acquerront le goût spirituel. S'il en était qui osent mettre en doute l'importance capitale de cette vertu, comme il arrive parfois de nos jours, qu'ils trouvent réponse en cette affirmation de Pie XII, à laquelle il faut fermement se tenir :

« La sainteté de la vie personnelle et l'efficacité de l'apostolat ont pour base et solide soutien l'obéissance à la hiérarchie sacrée » (*A.A.S.*, 1949, 375).

» Au reste, vous vous souvenez, Vénérables Frères, avec quelle force Nos derniers Prédécesseurs ont dénoncé les dangers graves de l'esprit d'indépendance dans le clergé, tant pour l'enseignement de la doctrine que pour les méthodes d'apostolat et la discipline ecclésiastique.

» Nous ne voulons pas insister davantage sur ce point, mais Nous préférons exhorter Nos fils prêtres à développer en eux-mêmes le sens filial de leur appartenance à l'Eglise, notre Mère. On disait du Curé d'Ars qu'il ne vivait que dans l'Eglise, et pour l'Eglise, comme le brin de paille perdu dans le brasier.

» Ennoblis du sacerdoce de Jésus-Christ, que nous aussi nous soyons tout entourés et consumés de cette flamme qui sort de l'Esprit Saint. C'est de l'Eglise que nous tenons ce que nous sommes et ce que nous avons : que ce ne soit donc qu'en son nom et par son autorité que nous agissions chaque jour, afin de remplir convenablement les tâches qu'elle-même nous a confiées et pour la servir dans les liens de l'union fraternelle et de la manière dont il faut la servir [12] ».

Aux sources de la charité : Oraison et Eucharistie.

C'est dans le commerce familier et incessant avec Dieu, c'est dans la grâce eucharistique très spéciale dont il fut orné, que le saint Curé d'Ars trouva la force de son ascèse héroïque et le principe de la merveilleuse efficacité de son ministère.

« Chacun connaît les longues nuits d'adoration que, jeune curé d'un village alors peu chrétien, il passait devant le Saint-Sacrement. Le tabernacle de son église devint vite le foyer de sa vie personnelle et de son apostolat, au point qu'on ne saurait évoquer plus justement la paroisse d'Ars au temps du Saint que par ces mots de Pie XII sur la paroisse chrétienne : « Le centre en est l'église, et dans l'église le tabernacle, et, à côté, le confessionnal où les âmes mortes retrouvent la vie et les malades la santé [13] ».

12. Cette traduction serre de plus près le texte latin que les traductions officieuses italienne et française.

13. Discours du 11 janvier 1953 à la paroisse Saint-Sabin de Rome. Cfr *N.R. Th.*, 1959, 12.

» Aux prêtres de ce siècle, volontiers sensibles à l'efficacité de l'action et facilement tentés même par un dangereux activisme, combien salutaire est ce modèle de prière assidue dans une vie entièrement livrée aux besoins des âmes! « Ce qui nous empêche d'être saints, nous autres prêtres, disait-il, c'est le manque de réflexion. On ne rentre pas en soi-même; on ne sait pas ce qu'on fait. C'est la réflexion, l'oraison, l'union à Dieu qu'il nous faut. »

Et le Pape de rappeler clairement aux prêtres toutes leurs obligations en cette matière :

« Nous voudrions, Vénérables Frères, que tous les prêtres de vos diocèses se laissent convaincre, par le témoignage du saint Curé d'Ars, de la nécessité d'être des hommes d'oraison et de la possibilité de l'être, quelle que soit la surcharge parfois extrême des travaux de leur ministère. Mais il y faut une foi vive, comme celle qui animait Jean-Marie Vianney et lui faisait accomplir des merveilles. « Quelle foi! s'exclamait un de ses confrères. Il y aurait de quoi enrichir tout un diocèse! »

» Cette fidélité à la prière est d'ailleurs pour le prêtre un devoir de piété personnelle, dont la sagesse de l'Eglise a précisé plusieurs points importants, comme l'oraison mentale quotidienne, la visite au Saint-Sacrement, le chapelet et l'examen de conscience (can. 125). C'est même une stricte obligation contractée envers l'Eglise, quand il s'agit de la récitation journalière de l'office divin (can. 135). Peut-être est-ce pour avoir négligé telles de ces prescriptions que certains membres du clergé se sont vus peu à peu livrés à l'instabilité extérieure, à l'appauvrissement intérieur, et exposés un jour sans défense aux tentations de l'existence. »

La piété du Curé d'Ars, qui passa pour ainsi dire les trente dernières années de sa vie dans son église, était surtout *eucharistique*. « Sa dévotion envers Notre-Seigneur présent dans le Très Saint-Sacrement de l'autel était vraiment extraordinaire » [14].

Pie XII a invité à maintes reprises les prêtres à la prière cœur à cœur avec Jésus présent au Saint-Sacrement. S. S. Jean XXIII se reporte au message adressé aux prêtres à l'occasion du Congrès eucharistique national de Rennes en 1956 [15].

Pour comprendre l'importance que le Souverain Pontife attache à

---

14. Au Congrès eucharistique national d'Ars-Lyon, en juillet dernier, S. Em. le cardinal Richaud, archevêque de Bordeaux, a largement et de façon très concrète et pratique développé ce thème : « L'Eucharistie, centre d'apostolat et de vie pastorale à la lumière du saint Curé d'Ars ». *La Doc. Cath.*, 1959, col. 1065-1076.

15. « Ce sacerdoce, que vous avez reçu au cours du sacrifice de la messe et en vue de multiplier celui-ci à travers le temps et l'espace, ne vous constitue-t-il pas, à un titre éminent, les hommes de l'eucharistie? Nous connaissons, chers fils, et Nous apprécions le zèle qui vous anime pour une vivante célébration de la liturgie, à laquelle vos fidèles ont à cœur de s'associer avec intelligence et piété. Joignez-y toujours la pratique d'un culte, éclairé et fervent, pour la divine présence de Jésus dans les tabernacles de vos églises. Rien ne saurait remplacer, dans une vie sacerdotale, la prière silencieuse et prolongée au pied du Saint-Sacrement, et l'exemple admirable du Saint Curé d'Ars garde aujourd'hui encore toute sa valeur. N'est-ce pas là d'ailleurs, devant l'autel, dans l'adoration de Notre-Seigneur, que se sont forgées, au cours des siècles, les énergies missionnaires des plus valeureux apôtres de votre Patrie? » (*A.A.S.*, 1956, 579).

cette forme de piété eucharistique, il semble à propos de rapporter ici une partie de son allocution au Congrès de Lyon, le 5 juillet dernier. C'est d'ailleurs l'exemple du Curé d'Ars en la matière qui domine la pensée du Pape :

« Permettez-Nous de vous confier encore une suggestion. Qu'est-ce qu'un Congrès eucharistique, en définitive — outre la célébration plus solennelle de la sainte messe et la communion générale des différents groupes de fidèles, — sinon une longue et fervente « visite au Saint-Sacrement » ? Or, vous l'aurez observé comme Nous, cette touchante pratique de la vie chrétienne si chère aux âmes pieuses, qui consiste à se recueillir en silence au pied du tabernacle pour y remplir son âme des dons de Dieu, est aujourd'hui négligée par beaucoup. Pour certains même, que guident des conceptions étrangères à la piété traditionnelle, il semblerait qu'elle est délibérément l'objet d'une moindre estime.

» Nous voudrions que tous les congressistes de Lyon retournent dans leurs foyers persuadés de l'excellence de cette pratique et désireux de la faire apprécier et aimer autour d'eux. Qu'il vous suffise de penser aux longues heures que saint Jean-Marie Vianney passait, au début de sa vie pastorale, seul dans son église, devant le Saint-Sacrement; aux épanchements de foi et d'amour de cette grande âme aux pieds de son Maître; aux merveilleux fruits de sainteté qui découlèrent, pour lui et pour tant d'autres, de ces ardentes prières eucharistiques. Il n'est pas douteux qu'un flot de grâces descendrait sur vos familles et sur votre pays si, éclairées et soutenues par l'exemple de leurs pasteurs, des âmes toujours plus nombreuses se mettaient sur ce point à l'école du saint Curé d'Ars [16] ».

La forme principale de la piété eucharistique réside incontestablement dans le sacrifice de la messe. L'encyclique développe longuement ce point « qui touche à l'un des aspects essentiels de la vie sacerdotale » :

« S'il est vrai que le prêtre a reçu le caractère de l'Ordre pour le service de l'autel et a commencé l'exercice de son sacerdoce avec le sacrifice eucharistique, celui-ci ne cessera d'être, tout au cours de sa vie, au principe de son action apostolique et de sa sanctification personnelle. Et tel fut bien le cas de saint Jean-Marie Vianney.

» Qu'est-il donc l'apostolat du prêtre, considéré dans son action essentielle, si ce n'est de réaliser, partout où vit l'Eglise, le rassemblement autour de l'autel d'un peuple uni dans la foi, régénéré et purifié? »

» A cet égard, le saint Curé d'Ars fut chaque jour davantage exclusivement engagé dans l'enseignement de la foi et dans la purification des consciences, et, donc, tous les actes de son ministère convergeaient vers l'autel, et une telle existence doit justement être dite éminemment sacerdotale et pastorale. Sans doute, à Ars, les pécheurs affluaient-ils d'eux-mêmes à l'église, attirés par le renom de sainteté du pasteur, alors que tant de prêtres doivent consacrer de longs et laborieux efforts à rassembler leur peuple; sans doute d'autres, à la tâche plus missionnaire, en sont-ils encore à la première annonce de la bonne Nouvelle du Sauveur : mais ces travaux apostoliques si nécessaires et parfois si difficiles ne peuvent faire oublier aux apôtres la fin qu'ils doivent poursuivre et qu'atteignait le Curé d'Ars quand, dans son humble église de campagne, il se consacrait aux tâches essentielles de l'action pastorale. »

16. *La Doc. Cath.*, 1959, col. 1048.

Ce n'est pas uniquement la formation de son troupeau en race élue que le prêtre doit réaliser par le Saint Sacrifice. « Tous ses désirs, vouloirs et actes en vue de sa sanctification doivent s'inspirer du sacrifice eucharistique qu'il célèbre et y trouver leur force, selon la monition du Pontifical romain : *Agnoscite quod agitis; imitamini quod tractatis* ». Suit un passage très net de *Menti Nostrae* sur l'union du sacrifice du prêtre à celui du Christ sur l'autel [17].

S. S. Jean XXIII conclut :

« C'est cette haute doctrine que l'Eglise a en vue quand elle invite ses ministres à une vie d'ascèse et leur recommande de célébrer avec une profonde piété le sacrifice eucharistique. N'est-ce pas faute d'avoir assez bien compris le lien étroit, et comme réciproque, qui unit le don quotidien de soi-même à l'offrande de la messe, que des prêtres en sont venus peu à peu à perdre la *prima caritas* de leur ordination? Telle était l'expérience acquise par le Curé d'Ars : « La cause, disait-il, du relâchement du prêtre, c'est qu'on ne fait pas attention à la messe ». Et le Saint, qui avait lui-même l'héroïque « habitude de s'offrir en sacrifice pour les pécheurs », versait d'abondantes larmes « en pensant au malheur des prêtres qui ne correspondent pas à la sainteté de leur vocation ».

» D'un cœur paternel, Nous demandons à Nos chers prêtres de s'examiner régulièrement sur la façon dont ils célèbrent les saints mystères, et surtout sur les dispositions spirituelles avec lesquelles ils montent à l'autel et sur les fruits qu'ils s'appliquent à en retirer. Le centenaire de ce prêtre admirable, qui puisait dans « la consolation et le bonheur de célébrer la sainte messe » le courage de son propre sacrifice, les y invite : son intercession leur vaudra, Nous en avons la ferme confiance, d'abondantes grâces de lumière et de force. »

Exercice héroïque de la charité pastorale.

La troisième partie de l'encyclique veut mettre en évidence certains caractères que doit présenter toute activité pastorale, même si elle ne s'exerce pas dans les circonstances spéciales qu'a connues le ministère du Curé d'Ars : sens vif des responsabilités, souci constant d'enseigner, abnégation généreuse dans l'administration du sacrement de pénitence. Certes en chacun de ces points, saint Jean-Marie Vianney a reçu une grâce particulière de lumière et de force. Il n'en reste pas moins que tous les pasteurs ont de précieuses leçons à recueillir à son école :

« Ce qui frappe tout d'abord, c'est le sens aigu qu'il avait de ses responsabilités pastorales. Son humilité et la connaissance surnaturelle qu'il avait du prix des âmes lui firent porter avec crainte sa charge de curé. « Mon ami, confiait-il à un confrère, vous ne savez pas ce que c'est que de passer d'une cure au tribunal de Dieu! »

On sait avec quelle ardeur il pria et souffrit pour la conversion de sa paroisse. Calomnies, incompréhensions, mortification corporelle, sévices du démon, martyre physique et moral d'une présence presque ininterrompue pendant trente années au confessionnal, c'est ainsi qu'il acheta les âmes.

17. *A.A.S.*, 1950, 666-667. *N.R.Th.*, 1951, pp. 68-69.

« L'on connaît sa réponse à ce confrère qui se plaignait du peu d'efficacité de son ministère : « Vous avez prié, vous avez pleuré, vous avez gémi, vous avez soupiré. Mais avez-vous jeûné, avez-vous veillé, avez-vous couché sur la dure, vous êtes-vous donné la discipline? Tant que vous n'en serez pas là, ne croyez pas avoir tout fait. »

» Nous Nous tournons vers tous les prêtres qui ont charge d'âmes et Nous les conjurons d'entendre ces véhémentes paroles! Que chacun, selon la prudence surnaturelle qui doit toujours régler nos actions, apprécie sa propre conduite vis-à-vis du peuple confié à sa sollicitude pastorale. Sans jamais douter de la miséricorde divine qui vient en aide à notre faiblesse, qu'il considère à la lumière des exemples de saint Jean-Marie Vianney sa propre responsabilité. « Ce qui est un grand malheur pour nous autres curés, déplorait le saint, c'est que l'âme s'engourdit » ; et il entendait par là une dangereuse accoutumance du pasteur à l'état de péché dans lequel vivent tant de ses ouailles. Ou encore, pour mieux se mettre à l'école du Curé d'Ars, qui « était convaincu que pour faire du bien aux hommes, il fallait les aimer », que chacun s'interroge sur la charité qui l'anime à l'égard de ceux dont il a devant Dieu la charge et pour qui le Christ est mort! »

Le Curé d'Ars fut un catéchiste et un prédicateur infatigable, on sait au prix de quel travail acharné et persévérant. Cet humble prêtre avait en effet compris à un rare degré la dignité et la grandeur du ministère de la Parole de Dieu :

« On comprend donc la joie de Nos Prédécesseurs offrant ce pasteur d'âmes en modèle aux prêtres, car il est d'une souveraine importance que le clergé soit partout et en tout temps fidèle à son devoir d'enseigner. « Il importe, disait à ce propos saint Pie X, de mettre en relief et avec insistance ce point essentiel : un prêtre quel qu'il soit n'a pas de tâche plus importante et il n'est tenu par aucune obligation plus stricte » (Enc. *Acerbo nimis*; *Acta Pii X*, II, p. 75). Cette objurgation, constamment renouvelée par tous et dont le Code de droit canonique se fait l'écho (can. 1330-1332), Nous vous l'adressons à Notre tour, Vénérables Frères, en cette année centenaire du saint catéchiste et prédicateur d'Ars. »

Ce qui donne sa physionomie propre au ministère pastoral du Curé d'Ars, c'est son extraordinaire application au tribunal de la pénitence. On a peine à imaginer l'abnégation que cela représente. Mais surtout, le saint pasteur en était comme écrasé de douleur : « On offense tant le bon Dieu, qu'on serait tenté de demander la fin du monde !... Il faut venir à Ars pour savoir ce qu'est le péché... On ne sait qu'y faire : on ne peut que pleurer et prier ».

« En vérité, le Curé d'Ars ne vivait que pour les « pauvres pécheurs », comme il disait, dans l'espérance de les voir « se convertir et pleurer ». Leur conversion était « le but vers lequel convergeaient toutes ses pensées et l'œuvre pour laquelle il dépensait tout son temps et toutes ses forces ». C'est qu'en effet il sait, par l'expérience du confessionnal, toute la malice du péché et ses effroyables ravages dans le monde des âmes; il en a parlé en termes terribles : « Si nous avions la foi et que nous vissions une âme en état de péché mortel, nous mourrions de frayeur! »

» Mais l'acuité de sa peine et la véhémence de sa parole proviennent moins de la crainte des peines éternelles qui menacent le pécheur endurci que de l'émo-

tion ressentie à la pensée de l'amour divin méconnu et offensé. Devant l'obstination du pécheur et son ingratitude envers un Dieu si bon, les larmes jaillissaient de ses yeux : « Oh ! mon ami, disait-il, je pleure de ce que vous ne pleurez pas ! » Mais, au contraire, avec quelle délicatesse et quelle ferveur ne fait-il pas renaître l'espérance dans les cœurs repentants. Inlassablement, il se fait auprès d'eux le ministre de la miséricorde divine, qui est, disait-il, puissante « comme un torrent débordé qui entraîne les cœurs sur son passage » et plus empressée que la sollicitude d'une mère, car Dieu est « plus prompt à pardonner qu'une mère ne le serait à tirer son enfant du feu ».

Les pasteurs d'âmes auront à cœur de s'acquitter avec compétence et dévouement de ce ministère si grave, car c'est là qu'en définitive la miséricorde divine triomphe de la malice des hommes. S. S. Jean XXIII reprend à son compte les avertissements pressants de Pie XII sur l'utilité de la confession fréquente des fautes vénielles et demande aux prêtres d'y être dociles tant pour eux-mêmes que pour les fidèles.

Dans la *conclusion*, le Souverain Pontife s'adresse tour à tour aux prêtres, aux évêques, aux fidèles, à la jeunesse susceptible d'entendre l'appel du Christ.

« Quand, de ce faîte du suprême Pontificat où la Providence a voulu Nous placer, Nous considérons l'immense attente des âmes, les graves problèmes de l'évangélisation en tant de pays et les besoins religieux des populations chrétiennes, toujours et partout se présente devant Nos yeux l'image du prêtre. Sans lui, sans son action quotidienne, que deviendraient les initiatives les plus appropriées aux nécessités de l'heure ? Que feraient même les apôtres laïques les plus généreux ? C'est à ces prêtres tant aimés et sur qui se fondent tant d'espoirs de progrès dans l'Eglise, que Nous osons demander, au nom du Christ Jésus, l'entière fidélité aux exigences spirituelles de leur vocation sacerdotale. Ces sages paroles de saint Pie X rehaussent Notre appel : « Pour faire régner Jésus-Christ dans le monde, rien n'est plus nécessaire qu'un clergé saint, qui soit, par l'exemple, la parole et la science, le guide des fidèles ». Saint Jean-Marie Vianney disait semblablement à son évêque : « Si vous voulez convertir votre diocèse, il faut faire des saints de tous vos curés »...

» Que ne peut faire un évêque qui aime ses prêtres et a gagné leur confiance, qui les connaît, les suit de près et les guide avec une autorité ferme et toujours paternelle ! Pasteurs de tout le diocèse, soyez-le en premier lieu et avec une sollicitude toute particulière pour ces hommes qui collaborent si étroitement avec vous et auxquels vous unissent des liens si sacrés. »

Aux fidèles, le Pape demande la prière pour leurs prêtres, un respect religieux de leur caractère sacerdotal, une meilleure compréhension des difficultés de leur tâche, une collaboration plus active à leur apostolat.

Vers la jeunesse chrétienne, le Pape tourne « un regard chargé d'affection et rempli d'espoir ». Si les difficultés de la vocation sont certaines, profond aussi est le bonheur de se donner entièrement à « la plus sainte des œuvres, celle de la rédemption des âmes et de la croissance du Corps mystique ».

« Nous ne voulons pas développer ici cet appel, qui est aussi le vôtre, Vénérables Frères, mais vous comprendrez, Nous en sommes sûr, et partagerez l'anxiété de Notre cœur et toute la puissance de conviction que Nous voudrions mettre en ces quelques paroles. C'est à saint Jean-Marie Vianney que Nous confions cette cause si grave et dont dépend l'avenir de tant de milliers d'âmes!

» Vers la Vierge immaculée Nous tournons maintenant Nos regards. Peu avant que le Curé d'Ars n'achevât sa longue carrière, pleine de mérites, elle était apparue dans une autre région de France à une enfant humble et pure pour lui communiquer un message de prière et de pénitence, dont on sait l'immense retentissement spirituel depuis un siècle. En vérité, l'existence du saint prêtre, dont Nous célébrons la mémoire, était à l'avance une vivante illustration des grandes vérités surnaturelles enseignées à la voyante de Massabielle! Il avait lui-même pour l'Immaculée Conception de la Très Sainte Vierge une très vive dévotion, lui qui, en 1836, avait consacré sa paroisse à Marie conçue sans péché et devait accueillir avec tant de foi et de joie la définition dogmatique de 1854.

» Aussi, Nous plaisons-Nous à unir dans Notre pensée et Notre gratitude envers Dieu ces deux centenaires, de Lourdes et d'Ars, qui se succèdent providentiellement et honorent grandement la nation si chère à Notre cœur, à qui appartiennent ces lieux si saints. Fidèle à tant de bienfaits obtenus et dans l'espérance de grâces nouvelles, Nous ferons Nôtre l'invocation mariale qui était familière au saint Curé d'Ars : « Bénie soit la Très Sainte et Immaculée Conception de la bienheureuse Vierge Marie, Mère de Dieu! Que toutes les nations glorifient, que toute la terre invoque et bénisse votre Cœur immaculé! »

*
* *

C'est une bien grande gloire pour saint Jean-Marie Vianney que l'hommage que lui rend la S. Congrégation des Séminaires et Universités par la lettre datée de la fête du Sacré-Cœur, 6 juin 1959, où elle demande aux évêques de le proposer comme modèle aux clercs en formation [18].

On ne peut s'empêcher de songer à l'*Exaltavit humiles* en voyant la Suprême autorité de l'Eglise en la matière établir de la sorte les mérites du plus obscur des séminaristes, du plus humble des curés. C'est à un triple point de vue qu'elle demande aux jeunes clercs de contempler ses exemples et de l'imiter, à savoir dans l'estime de la vocation sacerdotale, la solidité de la vie intérieure, l'amour de l'Eglise dans la discipline.

I. S. Jean-Marie Vianney « est un éclatant exemple de fidélité aux invites de la grâce ». Aucune difficulté n'a pu neutraliser l'estime extraordinaire qu'il avait de la dignité sacerdotale.

« On ne connaît que trop le manque de vocations que déplore aujourd'hui l'Eglise, alors que les besoins spirituels des fidèles vont chaque jour en augmentant. Ce n'est pas que le Seigneur jette avec moins d'abondance la semence de l'appel divin, mais malheureusement peu nombreux sont ceux qui la reçoivent

18. Le texte intégral a été publié par *La Doc. Cath.*, 1959, col. 1051-1060.

et, parmi eux, il y en a tant qui, après avoir mis la main à la charrue, tournent la tête en arrière et abandonnent la tâche entreprise! »...

« Si l'Apôtre, en remémorant aux simples chrétiens l'inestimable bienfait de la Rédemption, les exhortait à vivre dignement en fils de lumière, se tenant pour toujours éloignés des œuvres de la chair, comme ils doivent prendre pour eux une telle exhortation les jeunes gens qui sont appelés à être non seulement les bénéficiaires du salut, mais ses dispensateurs et ses ministres, à la suite du divin Maître! Qu'ils pensent donc sans cesse au don de Dieu, à cet acte de prédilection divine, et qu'ils s'en rendent chaque jour plus dignes par une conduite appropriée, dans l'offrande quotidienne de leur jeunesse à l'Eglise, qui la leur demande pour leur propre salut et celui de leurs frères. »

II. La physionomie sacerdotale du saint Curé d'Ars fait de lui « un authentique modèle de toute première grandeur » parce que « l'essentiel pour lui était de vivre le sacerdoce que le Seigneur devait exercer par son entremise ».

« Cette adhérence parfaite à Dieu, cette conformité au Prêtre éternel, qui lui faisaient tant estimer la prière et la vie intérieure, furent aussi le secret de ses éclatants succès »...

« Ce n'est donc pas sans raison que le Souverain Pontife Pie XI a proclamé le saint Curé d'Ars patron spécial des curés et des prêtres ayant charge d'âmes, voulant souligner par ce geste, que l'action pastorale, pour être vraiment efficace, doit s'appuyer sur la sanctification personnelle et être ancrée sur une profonde vie intérieure.

» La S. Congrégation des Séminaires doit malheureusement constater qu'il reste encore beaucoup à faire sur ce point dans les instituts de formation ecclésiastique. Quand on considère, en effet, les dispositions et l'esprit avec lesquels, surtout de la part du jeune clergé, l'on affronte les problèmes de l'action apostolique, on en vient tout naturellement à se demander si les principes traditionnels de la formation sacerdotale ne sont pas trop laissés de côté. Dans la majorité des cas on s'adonne, sans doute, avec une grande générosité au saint ministère, mais, en relâchant les nécessaires contacts avec la prière et en ne pratiquant pas l'indispensable mortification et la garde du cœur, bien vite on s'épuise en de vaines tentatives et l'on finit dans la tiédeur et dans le découragement. »

Après avoir rappelé les graves avertissements des derniers Pontifes en la matière, la S. Congrégation conclut :

« Nous insistons, en conséquence, de la façon la plus vive pour que les éducateurs de nos Séminaires, et par-dessus tout les recteurs et les Pères spirituels, reviennent fréquemment, comme il convient, dans les instructions données à leurs élèves, spécialement à ceux qui sont proches des ordres sacrés, sur la nature du sacerdoce, les buts de sa mission et les moyens d'apostolat; et qu'ils le fassent en suivant la doctrine la plus saine et traditionnelle, qui découle de la Révélation interprétée selon la pensée des Pères et du magistère ecclésiastique, en ne prêtant pas l'oreille à des nouveautés qui, sur un sujet aussi délicat, renversent ou en tout cas défigurent l'enseignement de l'Eglise. »

III. Le Curé d'Ars fut un modèle d'amour filial pour l'Eglise, de parfaite soumission à ses supérieurs hiérarchiques.

« Les dépositions recueillies au procès de canonisation font ressortir qu'il cherchait toutes les occasions possibles de manifester à l'autorité du Souverain Pon-

tife une dévotion sans limite; il ne pouvait maîtriser son émotion quand il entendait parler ou quand il parlait lui-même de l'Eglise mère et maîtresse de toutes les Eglises. A son évêque aussi il témoignait respect, amour et obéissance, *tanquam Domino* »...

« Les éducateurs des candidats au sacerdoce ont ici un sujet de sérieuse méditation, parce que la vertu d'obéissance est l'un des points d'appui fondamentaux de toute l'œuvre de formation qu'ils doivent inculquer aux élèves du sanctuaire »...

« Certes, elle est légitime et nécessaire l'œuvre de ceux qui, soucieux de créer chez leurs jeunes gens de solides et saines convictions, s'emploient à développer graduellement en eux le sens de la responsabilité personnelle, la capacité de jugement, l'esprit d'initiative tant individuelle que collective; mais ce que l'on entend ici dénoncer comme délétère c'est cette attitude passive de l'éducateur qui, en abdiquant son rôle de supérieur et renversant ainsi la vraie conception de la discipline, redoute qu'un ordre donné fasse tort à la personnalité de l'élève, comme s'il constituait une intervention indue dans le sanctuaire de la conscience d'autrui. Il s'agit d'une fausse position du problème, car c'est seulement au moyen d'une discipline austère que l'on peut atteindre à la pleine possession d'une forte personnalité, prête au sacrifice et à cet esprit d'abnégation qui est une qualité essentielle à exiger de ceux qui veulent suivre, sans compromission ni hypocrisie, Notre-Seigneur Jésus-Christ, jusqu'à partager avec lui, si c'est nécessaire, le calice de Gethsémani et l'immolation de la croix. C'est seulement avec une telle discipline que l'on obtient de vrais apôtres, prêts à vaincre leurs penchants et leurs caprices personnels pour faire ce que Dieu, à travers l'autorité des supérieurs, leur enjoint. Que la discipline — amoureusement vécue et non pas seulement passivement subie — soit donc la pierre de touche qui permette aux supérieurs d'éprouver la vocation de leurs élèves. Qu'ils leur demandent une obéissance non seulement théorique, mais effective, totale, nette, sans sous-entendus, telle que la Règle du séminaire la propose chaque jour, même en ce qui concerne les actes les plus humbles et les plus courants. Les supérieurs doivent savoir l'exiger, mais qu'ils sachent aussi la proposer, faisant appel aux motifs surnaturels qui la justifient, la faisant découler surtout du parfait Modèle qui, sur la terre, eut un seul et unique programme : « Faire, ô mon Dieu, votre volonté » (He 10, 7). Qu'ils rappellent en toutes circonstances comment l'obéissance implique essentiellement l'*obsequium*, c'est-à-dire cette offrande du jugement et de la volonté qui permet précisément à nos actions d'être agréables à Dieu. Si les supérieurs sont à même d'obtenir cela, ils peuvent être sûrs de la pleine formation de leurs jeunes gens, y compris en ce qui concerne l'acquisition des autres vertus sacerdotales, spécialement de celles qui, comme la chasteté, exigent une volonté solide et une parfaite maîtrise de soi. »

Les documents romains qu'a provoqués le centenaire de la mort de saint Jean-Marie Vianney nous ont redit que la route fut rude pour lui, mais douce aussi parce que sans cesse illuminée par les exemples et l'amour de Jésus-Prêtre. Le Maître fait largement participer son fidèle serviteur à sa gloire, parce que leurs deux vies, qui en réalité n'en forment qu'une, ont été dominées par une même pensée : *Amor sacerdos immolat!*

Eegenhoven-Louvain E. Bergh, S. J.
95, Chaussée de Mont-Saint-Jean.

Témoignages du Curé d'Ars

Au matin du 4 août 1859, le Curé d'Ars rendait son âme à Dieu. Le vœu était accompli dont, un jour, il avait fait confidence : « Si un prêtre venait à mourir à force de peines et de travaux endurés pour la gloire de Dieu et le salut des âmes, ce ne serait pas mal[1] ».

Cet anniversaire nous invite à renouveler notre conscience de la grâce du sacerdoce. Il permet, en effet, d'en percevoir les pures exigences dans la vie d'un pasteur qui fut tant prêtre que rien plus. Ce sera le but de ces lignes. Puisse le Curé d'Ars, qui goûtait si fort la lecture de la vie des saints, nous aider dans notre tâche ! Nous voudrions d'ailleurs avant tout l'entendre lui-même. « Sa parole avait de la soudaineté et du trait : il la décochait comme une flèche et toute son âme semblait partir et s'élancer avec elle », son âme sainte. De plus, son naturel mobile et nerveux lui a permis d'exprimer avec le même accent les deux faces de la vie sacerdotale. En le pastichant, on pourrait dire qu'il y eut en lui deux cris : le cri du désespoir et le cri de l'amour.

GRANDEUR DU SACERDOCE

Dès les débuts de son pastorat, une persuasion habite l'abbé Vianney : tout prêtre est engagé à un titre singulier et redoutable dans le mystère de la Rédemption du monde. Il est saisi, possédé, emporté par lui. Et la Passion du Christ n'appartient pas à la poussière du passé. « La Passion du Christ, dit le curé d'Ars, est comme un grand fleuve qui descend d'une montagne et qui ne s'épuise jamais ». Le temps de la grande épreuve n'est pas achevé où il faut laver sa robe et la blanchir dans le sang de l'Agneau (*Apoc.*, 7, 14). Le dessein rédempteur de la Sainte Trinité se poursuit visiblement dans l'Eglise qui est ce milieu, cet espace sacré où les hommes doivent se rassembler pour avoir accès aux profondeurs de Dieu.

---

1. On nous permettra de citer simplement entre guillemets les pensées de et sur le Curé d'Ars dont l'abbé Nodet s'est fait le diligent rapporteur dans *Jean-Marie Vianney, curé d'Ars. Sa pensée, son cœur*, Le Puy-Paris, et *Le Curé d'Ars sous la foi du serment*, Le Puy-Paris. Le lecteur averti mesurera sans peine ce que nous devons à ces excellents recueils.

La mission de l'Eglise est multiple. Il lui faut témoigner, annoncer la Parole de Dieu et susciter dans les cœurs l'adhésion et l'hommage de la foi. Ensuite, à ceux qui ont obéi à son appel et qui sont renés de l'eau et de l'Esprit Saint en s'agrégeant à son corps, il lui faut enseigner d'autorité la doctrine du salut, dispenser les sacrements des fidèles et conduire le peuple de Dieu à sa maturité spirituelle. Telle est l'œuvre que le Christ poursuit dans et par son Eglise jusqu'à ce que le nombre des saints soit complet. Mais l'Eglise ne peut s'acquitter de cette tâche sans le sacerdoce des évêques et des prêtres de second rang. La mission du salut repose sur eux. Le Curé d'Ars le sait ; il sent la charge peser sur ses épaules. Lui aussi il a été envoyé. Au jour de son Ordination, l'Esprit est descendu sur lui et pour lui aussi valent les paroles qui ont marqué l'inauguration visible de l'apostolat du Seigneur :

> L'Esprit du Seigneur est sur moi
> parce qu'il m'a consacré par l'onction.
> Il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux pauvres,
> annoncer aux captifs la délivrance
> et aux aveugles le retour à la vie,
> rendre la liberté aux opprimés,
> proclamer une année de grâce du Seigneur (Lc 4, 18-19).

C'est aux paroissiens d'Ars que lui, Jean-Marie Vianney, a été envoyé ; c'est à eux qu'il est débiteur du Christ. « Vous y trouverez, lui a-t-on dit, peu d'amour de Dieu ; vous en mettrez ». La chose est aisée à dire. Mais à faire ? Cette perspective confond le nouveau curé. La grandeur du sacerdoce l'écrase. Comment a-t-il pu devenir prêtre, lui ? Lorsque le calice lui a été proposé comme aux fils de Zébédée, comment a-t-il eu l'audace, l'inconscience peut-être, de répondre avec eux : *possumus*? Il ne peut pas s'y habituer. « Si le prêtre était bien pénétré de la grandeur de son ministère, il pourrait à peine vivre ». Cette grandeur du prêtre, il la prêche fréquemment à ses ouailles, mais, ce faisant, il est clair qu'il se prêche lui-même : « Si nous n'avions pas le sacrement de l'Ordre, nous n'aurions pas Notre-Seigneur. Qui est-ce qui l'a mis là dans le tabernacle ? Le prêtre. Qui est-ce qui a reçu notre âme à son entrée dans la vie? Le prêtre. Qui la nourrit pour lui donner la force de faire son pèlerinage ? Le prêtre. Qui la préparera à paraître devant Dieu, en lavant cette âme pour la dernière fois dans le sang de Jésus-Christ ? Le prêtre, toujours le prêtre. Et si cette âme vient à mourir, qui la ressuscitera pour lui rendre le calme et la paix ? Le prêtre encore ». A son tour, il illustre le thème traditionnel de la comparaison du prêtre et de l'ange : « Si je rencontrais un prêtre et un ange, je saluerais d'abord le prêtre avant de saluer l'ange. Celui-ci est l'ami de Dieu, mais le prêtre tient sa place ». Il ne craint pas les formules

les plus aiguës : « Sans le prêtre, la mort et la passion de Notre-Seigneur ne serviraient de rien ». « Là où il n'y a plus de prêtre, il n'y a plus de sacrifice, il n'y a plus de religion ». « Laissez une paroisse vingt ans sans prêtre, on y adorera les bêtes ». Et de conclure : « Le prêtre ne se comprendra bien que dans le ciel ».

Mais s'il est vrai que « ce sacrement (de l'Ordre) élève l'homme jusqu'à Dieu », quelle n'est pas la responsabilité de celui qui est ainsi élevé? « Oh! quand on pense que notre grand Dieu a daigné confier cela à des misérables comme nous ! » Sans doute, « on doit regarder le prêtre à l'autel et en chaire comme si c'était Dieu lui-même », mais alors quelle n'est pas l'exigence de sainteté d'une telle fonction !

La grâce du sacerdoce, le Curé d'Ars l'éprouve comme un appel à une totale désappropriation de lui-même. Il lui faut se renoncer lui-même pour revêtir Jésus-Christ ou bien, comme il dit, et cela revient au même, « être sans cesse enveloppé du Saint-Esprit comme de sa soutane ». Cette désappropriation s'impose à qui doit annoncer la Parole de Dieu et administrer les sacrements.

On est frappé aujourd'hui de la haute idée que le Curé d'Ars se faisait du service de la Parole de Dieu. C'est au sens le plus fort du terme qu'après saint Paul, il y voit une action proprement sacerdotale, une « hiérurgie », et qu'il se reconnaît en tremblant « prêtre de l'Evangile de Dieu » (Rm 15, 16). « Voyez, disait-il à son peuple, l'estime que Notre-Seigneur fait de la Parole de Dieu. A cette femme qui crie : ' Bienheureuses les mamelles qui vous ont nourri et les entrailles qui vous ont porté! ', il répond : ' Combien plus heureux ceux qui écoutent la Parole de Dieu et qui la mettent en pratique '. » Mais l'auditoire est souvent peu attentif. Aussi le Curé insiste : « Nous n'avons jamais pensé que nous commettions une espèce de sacrilège lorsque nous ne voulons pas profiter de cette Parole sainte ». Mais « Notre-Seigneur, qui est la Vérité même ne fait pas moins de cas de sa Parole que de son Corps. Je ne sais pas si c'est plus mal fait d'avoir des distractions pendant la messe que pendant les instructions ; je ne vois pas de différence. Pendant la messe, on laisse perdre les mérites de la mort et passion de Notre-Seigneur, et pendant les instructions, on laisse perdre sa Parole qui est lui-même ». Son peuple finira par comprendre, par éprouver combien est effilé le glaive de la Parole de Dieu. Il assistera à ses sermons « comme à la messe ».

Mais une telle conception de la Parole est souverainement exigeante pour qui se sait ignorant et pécheur. On ne s'étonne pas dès lors que le Curé d'Ars ressente en lui-même toutes les résistances que les prophètes jadis ont opposées à leur mission et que l'angoisse l'étreigne.

Le ministère des sacrements, lorsqu'il l'envisage, rehausse encore à ses yeux la grandeur et la difficulté de la tâche. Car il ne suffit pas au chrétien d'entendre la Parole et d'être éclairé sur le mystère de la vie et de la mort du Seigneur. Pour avoir part avec lui, il faut aller jusqu'à la fraction du Pain.

Avant même d'être assiégé dans son confessionnal et d'en devenir le prisonnier, le Curé d'Ars avait médité la grandeur et l'exigence du sacrement du Pardon. « On ne peut pas comprendre la bonté que Dieu a eue pour nous d'instituer ce grand sacrement de Pénitence ». « Quand le prêtre donne l'absolution, il ne faut penser qu'à une chose, c'est que le sang du Bon Dieu coule sur notre âme pour la laver, la purifier et la rendre aussi belle qu'elle était après le baptême ». « Il faut un grand miracle pour ressusciter une pauvre âme... un plus grand miracle que celui que fit Notre-Seigneur pour ressusciter Lazare ». Mais ce miracle devait s'opérer par ses mains et il se demandait où il puiserait l'audace de l'accomplir, où il trouverait un cœur assez large, assez vaillant pour porter le monde du péché. Où trouverait-il la force d'arracher les âmes à Satan et de sauver ce qui était perdu ?

Cependant pour le curé d'Ars le sacerdoce consistait d'abord dans l'offrande du Sacrifice de la Messe. Et ici il était comme anéanti. « Pour dire la Messe, il faudrait être un séraphin... ». « Toutes les bonnes œuvres réunies n'équivalent pas au Sacrifice de la Messe parce qu'elles sont les œuvres des hommes et la Sainte Messe est l'œuvre de Dieu. Le martyre n'est rien à comparaison : c'est le sacrifice que l'homme fait à Dieu de sa vie. La Messe est le sacrifice que Dieu fait pour l'homme de son corps et de son sang ». Et la splendeur même qu'il entrevoit en songeant au Sacrifice eucharistique est telle qu'il en vient spontanément aux exclamations : « Que c'est beau ! Après la consécration, Dieu est là, comme dans le ciel ! Si l'homme connaissait bien ce mystère, il en mourrait d'amour. Dieu nous ménage à cause de nos faiblesses ». La pensée de la communion sacramentelle le confond : « Ce qui nous jettera dans l'étonnement pendant toute l'éternité, c'est que nous, étant si misérables, ayons reçu un Dieu si grand ». « Jamais nous n'aurions pensé à demander à Dieu son propre Fils. Mais ce que l'homme ne peut pas dire ou ne pas concevoir, et qu'il n'eût jamais osé désirer, Dieu, dans son amour, l'a dit, l'a conçu, l'a exécuté. Eussions-nous jamais osé dire à Dieu de faire mourir son Fils pour nous, de nous donner sa chair à manger, son sang à boire ? » « Si Notre-Seigneur avait eu en vue notre dignité, il n'aurait jamais institué son beau sacrement d'amour, car personne au monde n'en est digne... » « Toute la vie du chrétien doit être une préparation à cette grande action ».

Cependant, dès qu'il redescend de ces hauteurs, le pauvre Curé se retrouve. Finalement c'est à lui qu'il revient de distribuer le pain de la Parole de Dieu et aux pécheurs réconciliés le pain de l'Eucharistie. A la place du Christ, par sa vertu, il lui appartient d'être dispensateur des mystères de Dieu. La sainteté à laquelle dès lors il est appelé le trouble et l'angoisse. Le fardeau des âmes l'oppresse et, toute sa vie, il sera tenté de le fuir. Car face à la pureté impérieusement requise pour le porter, il ne sent en lui et autour de lui que son péché, son impuissance devant le péché.

DANS LE MYSTERE DE L'AGONIE

Les accents avec lesquels le Curé d'Ars exprime et parfois crie son angoisse d'être prêtre ne peuvent pas ne pas émouvoir. Certes son caractère le prédisposait à une certaine anxiété. De plus au temps du romantisme les outrances verbales ne coûtaient guère. Cependant ses paroles vont si loin qu'on ne peut pas s'en débarrasser à si bon compte. Force est de respecter le jeu de la grâce et de la liberté dans cette âme.

La grandeur de son sacerdoce accable le Curé d'Ars parce qu'en lui-même il ne voit et ne sent que péché. Qu'est-il pour monter à l'autel sinon un homme aux lèvres et aux mains souillées ? Et ce peuple à qui il est livré pour jamais est aussi un peuple de pécheurs. Le péché l'enveloppe donc de toute part. Où qu'il regarde, il ne peut échapper à sa pesée. Il est plongé dans la profondeur du mystère de l'Agonie.

Il y a d'abord le poids de sa misère intérieure qui s'aggrave et s'accuse quand il pense à la sainteté de Dieu qui le réclame pour son ministre. « Que Dieu est bon de supporter mes immenses misères ! Dieu m'a fait cette grâce de miséricorde de ne rien mettre en moi sur quoi je puisse m'appuyer : ni talent, ni science, ni force, ni vertu. Je ne découvre en moi quand je me considère que mes pauvres péchés. Encore le Bon Dieu permet-il que je ne les voie pas tous et que je ne me connaisse pas tout entier. Cette vue me ferait tomber dans le désespoir ». Ainsi son témoignage à travers les siècles rejoint-il celui de Pascal dans le *Mystère de Jésus* : « Si tu connaissais tes péchés, tu perdrais cœur ».

« Il n'y a que Dieu pour savoir ce qu'est le péché ». Dans son inexpérience première, il avait demandé la grâce de la lucidité, de se voir tel qu'il était devant la pureté du Très-Haut, mais il a reculé d'effroi : « Il faut bien demander au Bon Dieu de connaître sa misère, mais pas toute, car il y a de quoi mourir de frayeur. J'ai

demandé cette grâce au Bon Dieu de me faire connaître ma misère ; je ne pouvais plus y tenir. J'ai demandé au Bon Dieu de m'ôter un peu cette peine... ». Nous possédons une prière qu'il avait faite : « Oh ! Jésus, donnez-nous une sainte horreur de nos péchés, faites passer dans nos cœurs une goutte de cette amertume dont le vôtre fut inondé. Si nous ne pouvons effacer nos péchés par l'effusion de notre sang, faites du moins que nous puissions les pleurer ». Mais bientôt il a craint d'être exaucé avec excès. Il n'ose sonder l'abîme.

Cependant si fort que soit le sentiment de son propre péché, son angoisse s'accroît encore de son sentiment du monde pécheur, du monde passé tout entier sous la coupe de Satan. Prêtre, il est livré aux mains des pécheurs. « Il faut venir à Ars, dit-il, pour savoir quel mal le péché originel nous fait... » « Quand on pense à l'ingratitude de l'homme envers Dieu, on est tenté de s'en aller de l'autre côté des mers pour ne pas la voir ». « Non il n'y a rien de plus malheureux au monde qu'un prêtre ! A quoi passe-t-il sa vie ? A voir le Bon Dieu offensé. Le prêtre ne voit que ça ». « Il est toujours comme saint Pierre au prétoire. Il a toujours sous les yeux Notre-Seigneur insulté, méprisé, couvert d'opprobres... Oh ! Si j'avais su ce que c'était qu'un prêtre, au lieu d'aller au séminaire je me serais bien vite sauvé à la Trappe ! » « Ah ! que c'est effrayant d'être prêtre ! La confession ! Les sacrements ! Quelle charge ! Oh ! si on savait ce que c'est d'être prêtre, on s'enfuirait comme les saints dans le désert pour ne pas l'être !... On offense tant le Bon Dieu qu'on est tenté de demander la fin du monde ».

La présence obsédante du mal, on le voit, induit sans cesse le Curé d'Ars en tentation de fuite. Il est sans cesse tenté de redire lui aussi que ce calice passe loin de lui. Trois fois, son dessein connut même un début d'exécution. Et cependant il n'est pas lâche. « Je me lèverais bien tous les jours à minuit. Ce n'est pas la fatigue qui m'effraie ; je serais le plus heureux des prêtres si ce n'était pas cette pensée qu'il faut paraître au tribunal de Dieu comme curé ».

L'on comprend alors ces confidences navrantes qui ne disent d'ailleurs qu'un aspect de la vérité : « Vous êtes diacre, mon ami ? Quel bonheur vous avez. On est toujours prêtre trop tôt ». « Je crois que ma vocation était d'être berger toute ma vie ».

LA CROIX...

En dépit des tentations de fuite qui l'obséderont toute sa vie — peut-être même faut-il dire à cause d'elles — le Curé d'Ars remplit sa charge pastorale avec une telle perfection que son exemple

brille à jamais comme la lumière dont parle l'Evangile. Du sein de ses désespoirs jaillit en lui la flamme d'une espérance toute pure qui attendait tout, qui attendait Dieu de Dieu seul. La grâce suffit.

Pour lui permettre d'être en plénitude le prêtre de Dieu, cette grâce l'entraînera dans une suite d'efforts et de purifications dont il faut au moins rappeler l'essentiel.

Sa volonté le porta dès le début vers la pauvreté. Il était envoyé aux pauvres. Défiant des exégèses spirituelles qui exténuent le caractère concret de la pauvreté, il voulut se dépouiller de tout bien matériel pour parvenir à la totale liberté. La rigueur avec laquelle il vécut sa pauvreté de prêtre est bien connue. Ceux qui n'ont pas eu le bonheur de faire le pèlerinage d'Ars ont pu par la photographie se rendre compte du dénuement où il se renferma. Rien n'est plus apparenté à la grâce d'Assise. On sait d'ailleurs l'âpreté avec laquelle il défendait sa pauvreté et comment il exigea un jour de repêcher dans la poubelle une tasse ébréchée : « On ne pourra donc venir à bout d'avoir la pauvreté dans son ménage ».

Cette pauvreté auréola l'institution la plus chère à son cœur, la Providence. Directrices et enfants s'y confiaient totalement dans le Père des Cieux et faisaient les délices de leur fondateur. Les choses y allaient bien un peu « à la dévole ». Mais le saint Curé n'y prenait pas trop garde ; autre était son charisme.

Le détachement du Curé d'Ars lui permettait d'ailleurs d'être prodigue. Pour le culte d'abord, aux premières années de son ministère. « Il y a en Bresse, disait un marchand de Lyon, un petit curé qui semble ne rien avoir, qui achète plus que tous les autres, qui veut tout ce qu'il y a de plus beau et qui paie toujours comptant ». Plus tard quand il aura découvert l'œuvre des missions, le Curé la soutiendra avec munificence. De grandes sommes d'argent lui passeront dans les mains et il montrera dans leur maniement un esprit singulièrement alerte. Pour les œuvres, il ne craignait pas les « commerces extraordinaires » : dents, camail, légion d'honneur, tout était bon. « Je vendrais bien mon cadavre afin d'avoir de l'argent pour mes pauvres ».

La pauvreté personnelle lui donnait encore cette délicatesse dans l'accueil des malheureux qui ne peut venir que du cœur des saints. « Souvent nous croyons soulager un pauvre, et il se trouve que c'est Notre-Seigneur ». Sa pauvreté prend ainsi figure d'union personnelle avec le Christ. « Si les pauvres, disait-il, pouvaient bien concevoir combien leur état les approche près du Bon Dieu ». Pour lui il goûtait cette proximité : « Soyons heureux, mon ami, de manger le pain des pauvres ; ce sont les amis de Jésus-Christ. Il me semble que je suis là à la table de Notre-Seigneur ».

Cette pauvreté s'accompagnait de jeûnes et de pénitences extraordinaires. Il n'est nul besoin d'emboîter le pas à la légende toujours prompte en ces domaines, pour s'émerveiller de la violence du Curé d'Ars contre lui-même. Pour devenir l'homme de Dieu, il décida de s'astreindre à un régime de table, de sommeil et de pénitences afflictives qui nous transporte aux limites de la nature humaine. Quand on l'en reprenait, il s'excusait : « J'ai un bon cadavre ; je suis dur. Après que j'ai mangé n'importe quoi, que j'ai dormi deux heures, je peux recommencer ». Catherine Lassagne, témoin extraordinaire de cette existence, nous a donné des détails. Il ne faut d'ailleurs pas oublier qu'il s'agit là des premières années : « J'avais bientôt préparé mon dîner. Je faisais trois « matefaims ». Pendant que je préparais le second, je mangeais le premier ; en faisant le troisième, je mangeais le second ; je mangeais le troisième en rangeant ma poële et mon feu. Je buvais un bassin d'eau et je m'en allais, et j'en avais pour deux ou trois jours ». Ainsi, selon le mot du vicaire général Courbon, voulait-il prendre le ciel par la famine.

Cependant ces pénitences répondaient avant tout à un dessein de préparation du ministère sacerdotal. Et c'est dans l'exercice même de son devoir d'état que sa volonté trouvait sa plus large carrière.

La prière du Curé d'Ars étonne à bien des égards. Mais notre époque qui souvent ne veut voir dans la prière que l'élan spontané de l'âme est trop tentée d'oublier la force de volonté, l'effort qui a sous-tendu cette prière pour assurer sa fidélité, sa continuité au long de la monotonie des jours. Le Curé d'Ars prosterné devant le Saint-Sacrement, cela fait une belle image. Et nous nous émerveillons de cette perpétuelle offrande sacerdotale. Mais il ne faudrait pas pour autant oublier la lutte que le Curé y soutenait, l'humble lutte contre le sommeil, la fatigue, l'ennui. Certes la prière du Curé d'Ars présente bien d'autres aspects, mais il y aurait illusion à oblitérer celui-là.

De même l'effort de l'abbé Vianney pour devenir le serviteur fidèle de la Parole de Dieu doit être considéré avec réalisme et franchise. Les échecs — relatifs — essuyés au séminaire donnaient au jeune prêtre le sentiment de la nécessité de l'étude. Des travaux récents permettent d'apprécier les incursions du Curé d'Ars dans les sermonnaires du XVIII[e] siècle et son application obstinée durant des années à les piller. Ils disent aussi le nombre des veilles employées par le Curé à s'approprier de mémoire les fruits du pillage. Telle instruction de son propre aveu le retint plus de quinze jours. Sans doute, plus tard, il n'aura plus le temps de préparer minutieusement et il parlera d'abondance. Néanmoins l'abbé Nodet note que tous les soirs, même quand il avait confessé dix-sept heures, il prenait

un livre de spiritualité ou de théologie et il lisait dans son lit jusqu'à ce qu'il fût vaincu par le sommeil. Et le même auteur ajoute qu'il pouvait choisir. « On compte encore aujourd'hui quatre cents volumes dans sa bibliothèque... et combien ont disparu, car il les prêtait volontiers et même il les vendait quand ils avaient de la valeur. D'après les dates d'édition, on peut admettre qu'il a dû en acheter lui-même plus du quart [2] ». D'ailleurs il parlait plus souvent qu'à son tour aux conférences ecclésiastiques.

Cet effort du Curé d'Ars se double encore du courage avec lequel il entreprit de remédier aux défauts de ses paroissiens tels qu'il les voyait : profanation du dimanche et danses. On sait le combat qu'il eut à soutenir. Mais la Parole de Dieu le soulevait ; il ne pouvait pas mentir. D'avance, il acceptait toutes les conséquences de son intransigeante fidélité. Cette Parole, il ne craignit pas l'effort nécessaire pour la multiplier. On a compté les milliers de fois qu'il est monté en chaire pour les sermons, les instructions, les catéchismes. La grandeur de sa mission le poussait impérieusement. Un temps viendra où vieilli, édenté, on ne le comprendra presque plus, mais ses cris, ses larmes, la vivacité de son visage et de son regard continueront à proclamer l'Evangile du salut.

Tout ce dévouement pastoral dont nous ne pouvons ici que rappeler les expressions les plus saillantes trouve son point culminant dans le ministère du sacrement de pénitence. Ce fut le charisme du Curé d'Ars d'être un exceptionnel ministre des pardons divins. Aujourd'hui nous en voyons surtout l'éclat. Il ne faudrait pas en oublier le prix. Le mot de martyre du confessionnal qu'on a prononcé n'est pas trop fort. Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler l'horaire du Curé dès que le grand pèlerinage eût commencé. Il fut dès lors la victime consentante d'une réelle persécution. On a parlé de quinze et parfois de dix-sept heures de confessionnal. Le poids du péché écrasait le pauvre prêtre, mais il ne pouvait pas refuser ses mains, consacrées par l'onction, à la miséricorde divine. « Qu'est-ce que nos péchés si nous les comparons à la miséricorde de Dieu ? » Il avait saisi que c'était sa vocation particulière. « Je ne sais pas si c'est réellement une voix que j'ai entendue, ou si c'est un rêve : mais quoi qu'il en soit, cela m'a réveillé. Cette voix m'a dit qu'arracher une âme au péché est plus agréable au Bon Dieu que tous les sacrifices. J'étais alors dans toutes mes résolutions de pénitence ».

Cependant toute cette ascèse volontaire et réfléchie du Curé d'Ars aurait tourné court si elle n'avait été accompagnée de purifications proprement passives. L'abbé Vianney n'ignorait pas qu'en chacun de nous, c'est la source même de nos actes et de nos aspirations qui doit être purifiée et que nous ne pouvons avoir un cœur pur qu'à

2. B. Nodet, *Jean-Marie Vianney, Curé d'Ars*, p. 18.

la condition de le recevoir, recréé, d'en-haut. Ce qui fit en lui le prêtre que nous vénérons, au-delà de la tension de son effort et de ses décisions personnelles, ce furent toutes les résistances qu'il éprouva sans les avoir voulues, tout ce qui survint en lui sans lui et à quoi il ne cessa jamais de consentir pour être moins indigne de son sacerdoce.

Les interventions diaboliques retiennent ici l'attention en premier lieu à cause de leur caractère extraordinaire et tapageur. Et nous savons de combien de nuits le Curé sortit meurtri. Mais nous savons aussi qu'elles ne furent que l'envers du combat spirituel qu'il livrait à Satan dans le cœur des siens.

Le Curé d'Ars a souffert davantage de l'indifférence des âmes ; il a souffert de leurs résistances à la grâce, de leurs faiblesses, de leurs lâchetés. « Je ne comprends pas qu'on puisse offenser Dieu ». « On entend une petite messe par respect humain ou par routine, on y assiste avec un esprit dissipé, sans dévotion et sans prière, trouvant toujours l'office trop long et redoutant que le ministre sacré ne monte en chaire pour adresser au peuple quelques mots d'exhortation, tant on a hâte de courir à son trafic, à son négoce, à ses divertissements, à ses plaisirs mondains, dans les cafés et les cabarets ». « Il y en a qui ont l'air de dire au Bon Dieu : « Je m'en vais vous dire deux mots pour me débarrasser de vous ». « Hélas ! chacun suit, non sa vocation, mais la pente de ses passions ».

Le Curé y va à l'occasion d'un petit tableau de mœurs : « Combien y en a-t-il qui, pendant que le prêtre prêche, se mettent bien à l'aise sur leur chaise pour dormir, ou qui rient, qui parlent, qui se moquent ». « J'ai remarqué qu'il n'y avait pas de moment où l'on ait plus envie de dormir que pendant les instructions ».

Il ne craint pas à l'occasion de se plaindre à haute voix : « Je sais bien que vous ne ferez rien ou presque rien de ce que je viens de vous enseigner ». « Si je n'avais pas été prêtre, je n'aurais jamais su ce que c'était que le péché ».

A cette indifférence des paroissiens, des fidèles, qui blesse son cœur sacerdotal et qui le libère aussi des tentations de la vaine gloire et de la suffisance, il faut ajouter les accusations dont le Curé d'Ars fut victime dans les premiers temps. Il faut ajouter surtout l'incompréhension dont il fut l'objet de la part de certains confrères dans le sacerdoce. « Mon ami, des dénonciations, il y en a haut comme ça contre moi à l'évêché... Pour voir ce qui se passait ici, l'évêque m'a envoyé des vicaires généraux, des supérieurs de congrégations... ». Tout n'est pas clair dans ces histoires où la jalousie, le faux zèle, la cécité spirituelle le disputèrent à des maladresses et des inquiétudes respectables. Il serait bien pharisien aujourd'hui de s'étonner de ces réactions et davantage encore de condamner. La

lucidité rétrospective est trop facile. Cela dit, il faut mesurer la peine du pauvre Curé qui sentait autour de lui cette méfiance souvent assaisonnée de moqueries et d'accusations. « Si le Bon Dieu m'avait fait voir d'avance ce que je devais souffrir à Ars, je serais mort de chagrin ».

Il n'est pas jusqu'aux collaborateurs qui lui furent donnés par l'autorité qui ne lui furent à certaines heures une croix très pénible. Sans le vouloir, Monsieur Raymond, qui fut son auxiliaire durant de nombreuses années, mit à rude épreuve le naturel impatient du Curé. Celui-ci lui montra toujours les plus grands égards et le défendit noblement lorsqu'il fut attaqué. Mais dans son épuisement, telle confidence douloureuse lui échappa qu'il faut peser : « Si je n'avais pas eu cette épreuve, je n'aurais pas su si j'aimais le Bon Dieu ».

La transformation de « sa » Providence que son évêque crut devoir lui demander fut peut-être le plus cruel des dépouillements qu'il eut à consentir. Il aimait « sa » Providence, telle qu'elle était ; il avait façonné le cœur de celles qui la dirigaient ; il affectionnait les enfants qu'il y avait recueillies ; il appuyait sa confiance sur leur prière ; il savait quelles bénédictions miraculeuses le Père des Cieux avait répandues sur l'œuvre. Néanmoins il se soumit dans la nuit : « Je pense que Monseigneur voit la volonté de Dieu en cela, mais j'avoue que je ne la vois pas ».

Comment ne pas se rappeler alors la plainte du Curé : « J'ai été calomnié, bien contredit, bien bousculé. Oh ! j'avais des croix, j'en avais presque plus que je n'en pouvais porter ».

Il resterait à parler des épreuves qui l'atteignirent dans sa vie de prière la plus personnelle. Son extrême discrétion ne permet guère d'être prolixe. Son confesseur a bien parlé des graves peines intérieures qu'il éprouva. Lui-même a parfois parlé de désert, d'absence totale de consolation et même de dégoût de la prière. Il reste que la souffrance qui l'étreignit davantage provenait de la tentation presque continue de désespoir. On retrouve sur ses lèvres les suppositions impossibles auxquelles ont recouru les mystiques depuis saint Paul : « Mon Dieu, j'accepte d'être damné si c'est là votre désir, à condition que je fasse au moins pendant cette vie un peu votre sainte volonté ».

LA GLOIRE DE DIEU

S'il a vécu jusqu'à l'angoisse et jusqu'à l'anéantissement la misère de l'homme devant Dieu et son indignité à remplir la charge sacerdotale, le Curé d'Ars a pressenti plus que d'autres la masse éternelle de gloire qu'au-delà de toute mesure la tribulation prépare ici-bas (2 Co 4, 17). Dans la nuit de la foi où il s'épuise dans une expli-

cation harassante avec le péché et le pécheur, la gloire de Dieu rayonne secrètement. La force de Dieu habite sa faiblesse. Il ne peut pas le nier lui-même et, dans sa confusion, il cherche des excuses : « Le Bon Dieu m'a choisi pour être l'instrument des grâces qu'il fait aux pécheurs parce que je suis le plus ignorant et le plus misérable de tous les prêtres. S'il y avait dans le diocèse un prêtre plus ignorant et plus misérable que moi, Dieu l'aurait pris de préférence ».

« Celui qui a brillé dans son cœur pour faire resplendir la connaissance de la gloire de Dieu qui est sur la face du Christ » (2 Co 4, 5) ne le quitte jamais. Cette présence de Dieu à la fine pointe de l'âme lui assure malgré tous les conflits la paix et la joie du Saint-Esprit. C'est ce bonheur qu'il voudrait communiquer : « Si nous savions comme Notre-Seigneur nous aime, nous mourrions de plaisir. Je ne crois pas qu'il y ait des cœurs assez durs pour ne pas aimer en se voyant tant aimés... C'est si beau la charité ! C'est un écoulement du Cœur de Jésus qui est tout amour... Le seul bonheur que nous ayons sur la terre, c'est d'aimer Dieu et de savoir que Dieu nous aime ».

Certes il ne s'agit pas là de ce que les hommes appellent le plus souvent le bonheur et qu'ils confondent avec le plaisir, le divertissement, l'évasion. « Les trois actes de foi, d'espérance et de charité renferment tout le bonheur de l'homme sur la terre », mais l'homme n'en sait rien. Car il craint l'effort et la souffrance. Le Curé d'Ars lui apprend que c'est au cœur même de l'effort, dans le vide que creuse en nous la souffrance, que naît le bonheur chrétien.

« Qu'il est consolant de souffrir sous les yeux de Dieu et de pouvoir se dire le soir dans son examen : Allons, mon âme, tu as eu aujourd'hui deux ou trois heures de ressemblance avec Jésus-Christ. Tu as été flagellée, couronnée d'épines, crucifiée avec lui ».

Le sacerdoce assumé en plénitude aura été à la fois son tourment et son indicible joie : « Le sacerdoce est une charge si lourde que si le prêtre n'avait pas la consolation et le bonheur de célébrer la Sainte Messe, il ne pourrait pas la supporter ». Ce bonheur lui est donné : « Le prêtre doit avoir la même joie que les apôtres en voyant Notre-Seigneur qu'il tient entre ses mains ». Au vrai, il « ne se repose que deux fois par jour : à l'autel et en chaire ». Le confessionnal lui-même ajoute à sa joie profonde. Il participe à la joie du Père qui est dans les cieux et dont « le plus grand plaisir est de nous pardonner ». La foule des pèlerins comme autrefois la foule de Palestine « se jette sur lui », mais plus ils sont nombreux, dit-il, et plus il est heureux.

La prière qui baigne toute sa vie lui est un accès toujours ouvert à l'amour de son Dieu et il s'y enfonce. « Dans cette union intime, Dieu et l'âme sont comme deux morceaux de cire fondus ensemble ».

« Il faut, quand on prie, ouvrir son cœur à Dieu comme le poisson quand il voit venir la vague ». C'est ce qu'il fait : « Il dirige droit au cœur de Dieu le regard de son âme ». Comment s'étonner alors de l'accent de son amour :

« Je vous aime, ô mon Dieu, et mon seul désir est de vous aimer jusqu'au dernier soupir de ma vie. Je vous aime, ô mon Dieu, infiniment aimable, et j'aime mieux mourir en vous aimant que de vivre un seul instant sans vous aimer. Je vous aime, Seigneur, et la seule grâce que je vous demande, c'est de vous aimer éternellement ».

L'amour de Dieu déborde de toutes parts de son cœur « liquide ». C'est le grand trésor qu'il veut communiquer à son peuple et qu'il lui communique effectivement : « Si nous comprenions tout le bonheur d'une âme enflammée d'amour du Bon Dieu ; si nous pouvions goûter combien il est doux de marcher toujours en sa présence, de nous sentir sous son regard, de nous laisser conduire par la main, nous penserions toujours à lui, nous ne pourrions pas faire autrement, ce serait notre plus grand bonheur de chaque jour ». « Dans l'amour de Dieu, nous trouverons notre paix, notre perfection, notre mérite, notre gloire, notre bonheur pour ce monde et pour l'autre ».

Il est avéré que le Curé d'Ars parlait souvent à son peuple de l'amour de Dieu et du bonheur du ciel. Il est certain qu'en cette voie, son expérience autorisait la plus grande audace : « Je pense souvent que même quand il n'y aurait pas d'autre vie, ce serait un assez grand bonheur d'aimer Dieu dans celle-ci ; de le servir et de pouvoir faire quelque chose pour sa gloire ».

« Mon Dieu, qu'aimerons-nous donc si nous n'aimons pas l'Amour ? »

Eegenhoven-Louvain A. THIRY, S. J.
95, Chaussée de Mont-Saint-Jean.

Influence apostolique et liberté

L'ACTION SUR LES PERSONNES EN MATIERE D'APOSTOLAT CHRETIEN

SITUATION DE LA QUESTION.

Une réflexion sérieuse sur les questions touchant l'apostolat chrétien ne saurait se dispenser de faire place à une étude de l'influence de l'homme sur l'homme. C'est une question primordiale qu'on n'élude pas. Exercer ce qu'il est convenu d'appeler l'apostolat chrétien, c'est faire en sorte d'amener d'autres êtres à embrasser la foi en Jésus-Christ dans l'Eglise ou, s'il s'agit de gens ayant déjà la foi de quelque manière, c'est chercher à leur faire désirer la perfection de cette foi, ainsi que du comportement pratique qu'elle suppose.

Ceci implique forcément l'exercice d'une influence. Précisons-le aussitôt : non point d'une influence « convertissante » par elle-même, ce qui serait proprement une erreur. Seule la grâce divine convertit, ou plutôt elle seule amène l'homme à *se* convertir. En rigueur de termes, l'apôtre — appelons-le ainsi pour faire court — ne convertit point. C'est Dieu et Lui seul qui opère cette « *metanoia* », ce changement radical d'esprit qui fait qu'un être passe de la mort à la vie et respire désormais dans le Royaume.

Une remarque s'impose de prime abord : n'allons pas poser le problème incorrectement dès le point de départ en cherchant à déterminer quelles peuvent être, dans l'apostolat exercé, la part de Dieu, la part de l'« apôtre » et la part du « converti » [1], comme s'il s'agissait

---

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE. — M. Nédoncelle, *Les faits de conversion devant la réflexion chrétienne,* dans le volume collectif *J'ai rencontré le Dieu vivant,* Editions de la Revue des Jeunes, Collection *Foi vivante,* Paris, 1952. — R. Girault, *Suggestions pour une théologie missionnaire,* même volume collectif. — J. Mouroux, *Je crois en Toi* (Structure personnelle de la foi), Editions de la Revue des Jeunes, même collection, Paris, 1949. — R. Guardini, *Vie de la Foi,* Editions de la Revue des Jeunes, même collection, Paris, 1952. — Henri-Pierre de Lagneau, *Apostolat des premiers chrétiens,* Les Editions Ouvrières, Collection *Eglise d'hier et d'aujourd'hui,* Paris, 1957.

1. Appelons ainsi, pour abréger, celui qui, d'où qu'il vienne, fût-ce d'un christianisme tiède, accède, au sein du christianisme, à la vie « en esprit et en vérité ».

de mesurer les rapports entre plusieurs forces hétérogènes s'appliquant en un même point. On aboutirait alors à des problèmes insolubles, du simple fait que les questions de dosage ne sont point de mise ici. Dans l'action apostolique, dont il importe d'avoir une notion théologique correcte, tout est de Dieu, tout est de l'apôtre et tout est du converti, tout comme dans un acte de charité parfaite, par exemple, tout est de la grâce divine, et cependant cet acte demeure authentiquement humain [2]. En effet, l'action de Dieu, l'action de l'apôtre et l'action du converti ne s'exercent pas au même plan : tout d'abord, l'agir divin transcendant ne fait aucunement nombre avec les actions humaines, et ensuite, l'action de l'apôtre sur le converti n'est pas de même type — il faut l'espérer — que celle qu'il exerce sur un véhicule, par exemple, ou sur un animal. Ne se situant pas au même plan, ces actions diverses — *qui, en aucun cas, ne font nombre* — ne sauraient entrer en concurrence.

Laissons de côté la question, bien connue des théologiens et particulièrement délicate à aborder, des rapports de la grâce divine et de la liberté humaine [3], et bornons-nous à examiner aussi clairement que possible la question des rapports entre *celui qui exerce* l'apostolat (l'apôtre au sens large) et celui à qui s'adresse l'œuvre apostolique, *celui sur qui s'exerce* ou tente de s'exercer cette influence d'un type particulier que l'on nomme l'apostolat. C'est à l'étude de ce point précis que nous entendons borner nos recherches.

TÉMOIGNAGE ET LIBERTÉ.

Ce que réalise — ou doit réaliser — l'apôtre, en union, bien sûr, avec la grâce divine, c'est ce que j'appellerai un témoignage influent en puissance. Par sa simple existence, il est la preuve subsistante qu'il est possible d'être chrétien, non seulement sans avoir à renier de soi rien de valable, mais même, il atteste que l'homme ne réalise la plénitude de soi qu'en relation avec la religion de Jésus-Christ. Du moins, hâtons-nous de le dire, en est-il ainsi en droit.

Mais ce témoignage n'est influent qu'en puissance, c'est-à-dire qu'il l'est dans la seule mesure où la liberté de l'autre accepte de s'ouvrir à lui et le reçoit comme tel. Pour qu'il y ait influence, il faut être deux. L'action de l'apôtre rencontre la liberté personnelle de l'autre, ou plutôt, disons que action apostolique et liberté se conjuguent, car le mot de rencontre fait trop penser au choc de deux mobi-

---

2. Voir sur ce point H. de Montcheuil, S. J., *Grâce et Liberté,* dans *Recherches et Débats du Centre catholique des Intellectuels français,* juin-juillet 1950.

3. Je me permets de renvoyer le lecteur à mon livre *Servitude de la Liberté?* chez Arthème Fayard, Coll. « Je sais - Je crois », Paris, 1958.

les animés de mouvements différemment orientés. En un tel domaine, on ne se défie jamais assez du matérialisme spontané de l'imagination banale.

Soulignons-le, l'autre, l'être à « convertir », ou plutôt l'être que l'apôtre souhaite voir *se* convertir, est fondamentalement libre. Certes, « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés [4] », mais Il veut que leur acte d'adhésion au Royaume soit l'expression foncière du meilleur d'eux-mêmes. Il entend que cet acte soit leur conscience elle-même, leur conscience « adhérante » s'exprimant comme telle. L'acte de foi est cela, ou il doit tendre à l'être. Mais ici, n'allons pas imaginer un acte de foi qui serait, si j'ose dire, de modèle « standard ». C'est chaque fois l'acte d'une conscience, ou mieux, d'une personne qui, en ce monde, est seule à pouvoir prononcer son « Amen » personnel, seule à pouvoir énoncer ce « Oui » unique que Dieu suscite, seule à pouvoir donner l'accord original de sa conscience unique avec un donné d'un type particulier, qui s'impose à elle comme il s'impose à la multitude des autres consciences.

LA FOI COMME VOCATION.

Le recours à la notion de vocation éclairerait peut-être ce point délicat. L'acte de foi d'un chacun pourrait être considéré comme la réponse rigoureusement personnelle à une vocation, elle aussi rigoureusement personnelle [5], à un appel personnel de la grâce adressé à chacun. « Entre Dieu et chaque âme existe un rapport personnel qui est un rapport de vocation. Dieu a fait chaque âme pour Lui, pour qu'elle Le glorifie et s'épanouisse en Le rejoignant par sa liberté. Seul, Il connaît son nom éternel, ce nom de grâce qui ne lui sera pas dévoilé ici-bas et qui est cependant sa réalité la plus profonde. Quand Il appelle une âme, c'est ce nom que, mystérieusement, Il lui fait entendre... Appel délicat, intime, particularisé, qui n'est jamais identique pour deux âmes, — même touchées de la même parole ou du même signe, — parce qu'il s'agit toujours du Dieu Personnel attirant à soi une âme personnelle [6] ». C'est dans cette optique qu'il faut regarder la conversion si l'on ne veut pas courir le risque d'une retombée du personnel dans le juridique. « En son principe, écrit M.

4. 1 Tm 2, 4.

5. Bien qu'elle ait à se réaliser au sein d'une communauté ecclésiale. Personne renvoie toujours à communauté : les thèses du Personnalisme chrétien ont assez clairement montré que nul, en ce monde, n'est une île... C'est à l'œuvre de M. Nédoncelle que je tiens à référer en priorité le lecteur, ainsi qu'à G. Marcel, G. Madinier, J. Lacroix, etc.

6. J. Mouroux, *Je crois en Toi*, Ed. de la Revue des Jeunes, Paris, 1949, p. 21 et pp. 23-24.

Nédoncelle, la conversion n'est pas autre chose que la découverte, par un individu, de sa plus profonde vocation [7] ».

MULTIPLICITÉ INDÉFINIE DES TYPES DE FOI.

Or, par le fait même que chaque homme, en disant *je*, prononce quelque chose d'unique, de sans pareil, il ne saurait exister d'acte de foi passe-partout, qu'il suffirait à n'importe qui d'accomplir pour avoir du même coup répondu à sa vocation. Certes, l'objet de la foi chrétienne s'impose comme une donnée et il ne peut qu'être identique pour tous. Mais l'acte d'adhésion à ce donné diffère à l'infini, selon l'indéfinie multiplicité des consciences personnelles. Dans une étude intéressante sur la question, R. Guardini a bien montré l'étonnante diversité des formes que revêt avec les individus une seule et même foi. Il nous paraît utile de suivre l'auteur dans les détails de son analyse. Il y a par exemple l'homme « dont toute l'existence prend sa source dans le cœur [8] ». Dès lors, « avoir la foi signifie, dans son cas, avoir reconnu que le monde ne pourra jamais le satisfaire, et que l'espace nécessaire au mouvement de son cœur, l'ultime objet et le plein épanouissement de son amour ne sauraient exister que dans le Christ [9] ». A côté de ce type de foi, il y a celle de l'homme « dont toute la personnalité est centrée sur la recherche de la vérité [10] ». Elle consistera dans la conscience qu'il aura de ce que « cette lumière sublime, cet achèvement ultime, cette paix où l'esprit se trouve enfin comblé ne sauraient être trouvés dans le monde lui-même, mais qu'ils prennent source dans la Révélation [11] ». Il y a aussi les hommes « dont l'élan le plus profond est d'ordre moral [12] », ceux qui ont « faim et soif de justice [13] ». Pour eux, la foi sera une adhésion au Christ qui rend possible ce qui ne l'était pas. « Etre croyant c'est vivre alors sur les traces du Christ : s'inspirer des conseils et des ordres, des exemples et des paraboles qu'Il a donnés [14] ». D'autres hommes ont pour préoccupation centrale la recherche de l'ordre, de l'unité. « Pour eux, croire, c'est découvrir Dieu comme la puissance ordonnatrice sacrée, comme le Seigneur absolument juste, sage et maître de tout

7. M. Nédoncelle, *Les faits de conversion devant la religion chrétienne*, dans *J'ai rencontré le Dieu vivant*, Ed. de la Revue des Jeunes, Paris, 1952, p. 28.
8. R. Guardini, *Vie de la Foi*, Ed. de la Revue des Jeunes, Paris, 1951, p. 74.
9. R. Guardini, *op. cit.*, p. 75.
10. R. Guardini, *op. cit.*, p. 76.
11. R. Guardini, *op. cit.*, p. 77.
12. R. Guardini, *op. cit.*, p. 78.
13. Mt 5, 8.
14. R. Guardini, *op. cit.*, p. 78.

ce qui existe — et lui soumettre leur liberté propre [15] ». D'autres êtres auront « une expérience particulièrement profonde de ce que l'existence présente d'inconsistant et de court [16] ». Ces hommes, centrés sur la contingence et sur ce qui l'explique et la justifie, aspirent de toutes leurs forces au plénier, à la plénitude comblante de la réalité absolue. « Croire signifie ici entrer dans le domaine de l'authentique réalité et de la vraie vie, soutenu par l'expérience d'y prendre part peu à peu [17] ». C'était, on s'en souvient peut-être, la foi de Newman : « Ex umbris et imaginibus ad Veritatem... ».

Cette galerie de personnages n'est, bien sûr, aucunement exhaustive mais elle peut donner déjà quelque idée de la diversité des formes de la même foi. Au reste, il est évident que ces différentes formes se combinent entre elles pour composer d'autres types plus complexes d'adhésion. Comme le dit encore R. Guardini : « Partout c'est la même foi ; mais le point de départ et l'impulsion principale sont différents. Différents aussi leurs contenus appropriés aux options personnelles, ce qui n'empêche que l'objet de la foi reste un et les contient tous [18] ». L'« Amen » de la foi revêt, on le voit mieux maintenant, autant de formes particulières qu'il y a de consciences personnelles. Or, c'est à la nature même de cet « Amen », c'est à la nature foncièrement et rigoureusement personnelle de cet accord unique que doit s'ordonner l'influence en matière d'apostolat. Ceci devrait être facile à comprendre. Il apparaît clairement à tout le monde, du moins aux êtres normalement évolués, que l'on ne « convertit » point par la violence ou par la terreur. On ne convertit pas non plus par la pression morale et envoûtement — encore que pour beaucoup de gens, ce soit déjà moins évident... Je pense au mot cruel de Jean-Paul, un héros de Mauriac : « Telle âme à qui je supposais me dévouer, n'a jamais servi qu'à enrichir ma collection [19] ».

Mais allons plus loin. Ce que le plus grand nombre ne parvient pas à comprendre, en dépit des meilleures intentions, c'est que l'acte de foi étant un acte personnel, l'acte d'une conscience unique en ce monde, l'apostolat ne peut en aucun cas consister à faire pression sur un être pour qu'il adhère à Jésus-Christ selon un type rigoureusement déterminé, « standard », d'adhésion. Nombreux — innombrables — sont ceux qui réduisent les formes diverses de l'acte de foi à une unité inquiétante. Il n'y a, selon eux, de forme valable de foi que la leur propre. L'égoïsme sait toujours se trouver une place assise. Et

15. R. Guardini, *op. cit.*, p. 79.
16. R. Guardini, *op. cit.*, p. 79.
17. R. Guardini, *op. cit.*, p. 80.
18. R. Guardini, *op. cit.*, pp. 80-81.
19. F. Mauriac, *L'Enfant chargé de chaînes*, Paris, 1929, p. 78.

donc, pour beaucoup, « faire de l'apostolat », cela consiste à influer sur d'autres êtres pour les conduire dès que possible non seulement à professer le même *Credo,* ce qui serait bien, mais encore, si j'ose dire, à le chanter sur le même ton. Je prends une analogie très simple : celle de la vie religieuse. On admet, plus ou moins facilement, certes, mais on admet que la vie religieuse est susceptible d'un nombre indéfini de formes spécifiques de réalisation, depuis le Carmel jusqu'à saint Vincent de Paul, en passant par la Visitation et les Missions. Il ne viendrait à l'idée d'aucun être normal de prétendre qu'il n'est de démarche religieuse valable *que* la contemplation carmélitaine... On admet qu'il y ait plusieurs demeures dans la Maison du Père. Pour l'acte de foi, il doit en aller de même, et il faut mettre — admettre est le minimum... — qu'il se réalise de bien des façons, variant à l'infini selon la diversité des structures personnelles, selon la multiplicité des consciences individuelles, et qu'il ne saurait être question d'en réduire arbitrairement le type à une unité déterminée. D'autant que — est-ce un hasard? — ce qui est adopté comme critère de l'acte de foi-type est toujours, de près ou de loin, un produit de la conscience propre et de son histoire. On devine ce qui se dissimule d'égoïsme infantile sous ces attitudes si courantes, mais il n'est pas dans mon propos de poursuivre l'enquête dans ce sens, en dépit de l'intérêt qu'il y aurait à le faire.

LA FOI COMME HISTOIRE.

D'un autre point de vue, il importe également de souligner qu'il n'y a pas et ne peut y avoir d'« état de réponse à sa vocation », dans lequel on serait installé à jamais, une fois posé l'« acte de réponse », acte quasi-miraculeux et infiniment commode. Ce serait confondre les plans et, une fois de plus, se mouvoir sur le plan juridique en se figurant être au plan ontologique. Il faut admettre ici non seulement, comme il vient d'être dit, toutes les variantes possibles dans le choix des itinéraires vers Dieu, mais encore, au sein d'une même personne, il faut admettre les tâtonnements, les approximations successives, les remises en question, les retours, bref toute une histoire de la foi personnelle. Et cette histoire, comme le dit R. Guardini, « engage l'homme tout entier, dans sa singularité, ses forces et ses faiblesses, son tempérament, ses expériences et son milieu. Comme toute autre, l'histoire de la foi se perd dans l'obscurité impénétrable du destin [20] ». Voilà qui déroute et même indispose ceux qui veulent du parfait à tout coup, et tout de suite, et toujours. Et cependant, cette manière de voir, historique, réaliste, est celle même de l'Eglise, dans sa meil-

20. R. Guardini, *op. cit.,* p. 34.

leure tradition. Quand elle parle de la vertu théologale de Foi, l'Eglise catholique a grand soin de noter que cette vertu ne se perd que par un acte qui lui soit directement contraire. C'est indiquer du même coup que la vie de foi peut connaître — et connaît en fait — un bouillonnement plus ou moins intense, conditionné par les structures de chacun, par ce que l'on pourrait appeler son substrat personnel, sans pour autant que la vertu de foi disparaisse.

On devine donc que l'influence de l'apôtre doit se conjuguer avec ce qu'il y a de plus profond et de plus intime chez ses frères. Elle doit composer avec ce pouvoir fondamental que chacun, en ce monde, détient d'être lui-même et de l'être d'une façon unique et originale à chaque instant de sa vie.

En un mot, l'influence apostolique doit se conjuguer avec des libertés et travailler avec elles. Elle doit être libératrice, constructrice de libertés chrétiennes. Pour préciser davantage la nature vraie de l'influence libératrice en matière d'apostolat ainsi que les modalités de son exercice, nous allons examiner successivement ce dernier point selon deux directions : d'une part nous verrons l'obligation qu'a l'apôtre de *reconnaître* la liberté des autres, et d'autre part, le devoir qui lui incombe de *promouvoir* cette liberté d'autrui. Ceci nous amènera à dégager des considérations immédiatement pratiques.

RECONNAÎTRE LA LIBERTÉ DES AUTRES.

C'est plus difficile qu'on pourrait le penser de prime abord. Car s'il est relativement facile de reconnaître l'existence d'un *objet,* il est beaucoup plus délicat de reconnaître l'existence autonome d'un *sujet.* Bien des choses, en effet, font écran entre ma subjectivité saisissante et la subjectivité saisissable de l'autre. Le principal obstacle à la saisie, que nous dirons fraternelle, de l'autre comme libre, c'est le contact permanent que nous avons avec nous-même. Notre premier mouvement, face aux autres, c'est hélas ! de nous replier sur nous-même, de nous « dédoubler » en quelque sorte et de converser avec nous-même à propos de « lui », de l'étranger. En d'autres termes, je fais comparaître l'autre devant une sorte de tribunal composé de moi-même discutant avec moi-même et je pars aux renseignements : qu'y a-t-il en *lui* qui *me* ressemble ? En quoi pourrai-je *l'*amener à *me* ressembler ? Au fond, sans tellement que je m'en doute, au lieu d'une saisie inter-subjective, je pratique une objectivation réductrice [21].

21. Ce processus spontané a retenu, on le sait, l'attention toute particulière de M. Gabriel Marcel. On verrait notamment *Homo viator* (Aubier, Paris, 1944) et aussi *Etre et Avoir* (Aubier, Paris, 1935).

Maintenant, comme par ailleurs nous avons forcément un style de vie qui nous est propre, des systèmes de références qui nous sont familiers, nous sommes spontanément portés à estimer que ce style de vie est le meilleur, que ces systèmes de références sont pratiquement les seuls possibles et en tout cas les seuls convenables. Cette tentation — où se manifeste le même égocentrisme que nous signalions plus haut — est tellement répandue et si mal connue, qu'il vaut d'y insister.

Nous nous figurons volontiers que nous détenons en tous ordres le meilleur, depuis la meilleure technique pour réussir la sauce mayonnaise, jusqu'à la meilleure façon d'organiser sa vie, ses dépenses, ses loisirs ou sa vie religieuse. Nous détenons, bien sûr, la meilleure façon de croire en Dieu ou, à tout le moins, nous sommes persuadés de détenir les vrais critères de l'acte de foi. Et donc, comme notre façon de voir est censée la meilleure, avec la meilleure foi du monde, nous nous faisons un devoir de conscience de l'imposer aux autres. La foi religieuse et son domaine fournit ici un exemple privilégié. Sur ce point, pourtant si délicat, en toute innocence, nous reprenons à notre compte la déclaration ingénue du pharisien : « Seigneur, je te rends grâces de ce que je ne suis pas comme les autres hommes... » Il y a une manière de dire cela qui ne nous fait pas du tout horreur, bien au contraire... Et c'est cette ingénuité de mauvais aloi qu'il nous faut ici dénoncer, fût-ce un peu brutalement.

La psychologie moderne apporte là-dessus bien des lumières, assez crues, du reste, mais fort utiles. Car si nous tenons tant à certaines attitudes religieuses ou morales, ce peut être, certes, en tout bien tout honneur, par amour de Dieu et du prochain. (En général, remarquons-le, la garantie de droiture en est fournie par la discrétion même dont nous usons dans leur propagation : *a priori,* nous laissons aux autres une grande liberté sur ce point). Mais ce peut être aussi par réaction inconsciente, instinctive contre des obligations qui nous blessent et nous restreignent profondément. Et comme nous nous voyons condamnés à y vivre, nous nous vengeons inconsciemment de notre esclavage en forçant les autres à partager nos chaînes. Voilà qui, peut-être, fera sursauter. C'est pourtant un sujet classique d'observation [22].

Bien souvent, — le plus souvent — devant une situation déterminée, quelle est notre attitude personnelle? C'est de nous dire : si j'étais à la place de cette personne, que ferais-je *moi?* Je ferais ceci. Donc cette personne doit faire également ceci. C'est généralement ce

22. Voir sur ce point l'ouvrage classique du Dr. Ch. Odier, *Les deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale,* Ed. de la Baconnière, Neuchâtel, 1947.

qu'on appelle « se mettre à la place des autres »... De fait, nous nous y mettons. Nous nous y mettons tellement bien, que nous en chassons l'autre. Nous nous installons au cœur même de la place, avec armes, bagages et principes. Et du coup, tout devient clair ou à peu près : en effet, il n'y a plus alors qu'à appliquer à une conjoncture particulière *nos* principes habituels de solution, sans d'ailleurs en contrôler la source ni les modalités d'application, puisque, encore une fois, « cela va de soi ».

Certes, cela va de soi, mais *pour moi,* car ce comportement fait partie de ma vision du monde, il fait corps avec moi depuis toujours. Mais *pour l'autre?* Or précisément, l'autre... est autrement. Et c'est là ce qu'il faut admettre : c'est toute la question.

Je dis : admettre. C'est le minimum exigé. Car pour bien faire, il faudrait dépasser ce stade purement négatif de l'admission impérée ou chagrine, et parvenir au stade positif, celui où l'on *veut* l'altérité de l'autre comme telle, parce qu'on a su en reconnaître la valeur unique. C'est alors le stade de l'amour qui, loin de tendre à un nivellement réducteur des personnes, en exalte au contraire la distinction, la maintient et la souhaite [23].

Nous comprenons plus facilement maintenant que le devoir apostolique du chrétien comporte cette obligation : admettre de bon cœur que les autres soient autrement. Mais ajoutons une précision, capitale à mon sens : il est relativement aisé d'admettre cette proposition *intellectuellement.* Ce sont de ces choses qui se pratiquent facilement sur le papier. La théorie en est aisée. Mais il est bien moins commode de l'admettre *affectivement,* ce qui est pourtant la condition nécessaire d'une acceptation *effective.*

Il faut en effet accepter ce dépaysement total ou presque, ce bouleversement de nos façons de voir, de penser, d'agir ou de réagir. Comprendre que les autres puissent être différents de nous, sans pour autant être absurdes ou forcément pécheurs. Ceci suppose un profond détachement de soi, une désappropriation qui va plus loin infiniment qu'on ne le pense de prime abord. Car il faut non seulement que je renonce à ce qui me semble préférable — ce qui, déjà, est difficile — mais il faut encore que je renonce à croire que s'impose forcément aux autres, actuellement, ce qui s'impose à moi et qui, d'ailleurs, peut être bon et même excellent en soi. Quand il s'agit de questions de foi et de morale, cela devient plus particulièrement délicat. Comme l'écrit M. Nédoncelle, « il n'est pas donné à tous les hommes de lire plus loin que les premiers mots du *Credo* et de découvrir explicitement l'ordre entier de la Révélation dans la croyance en

23. Voir sur ce point la belle analyse de G. Madinier, *Conscience et Amour,* Presses Universitaires de France, Paris, 1947, pp. 93 et suiv.

Dieu. Il peut donc y avoir des conversions authentiquement religieuses qui s'accompagnent d'une méconnaissance superficielle, apparente, violente peut-être, de Jésus-Christ et de l'Eglise. Elles sont spirituellement valables, bien qu'elles soient objectivement déficientes et qu'elles s'arrêtent en-deçà de leur terme normal[24] ». Peut-être devrions-nous y réfléchir davantage, au lieu de nous récrier devant le caractère déroutant, voire biscornu, de certains itinéraires religieux. Certains refus obstinés de Dieu sont à regarder aussi selon cette optique, qui est celle de l'Eglise, n'en déplaise à certains plus enclins à condamner qu'à comprendre. C'est J. Maritain lui-même qui nous y invite, dans une page très ferme : « Le refus spéculatif de Dieu comme fin et comme règle suprême de la vie humaine n'est pas nécessairement, pour tel esprit aveuglé, le refus pratique d'ordonner sa propre vie à ce même Dieu dont il ne sait plus le nom... Sous des noms quelconques, qui ne sont pas celui de Dieu, il se peut (nul ne le sait que Dieu même) que l'acte intérieur de pensée produit par une âme porte sur une réalité qui, de fait, soit vraiment Dieu. Car (...) il peut y avoir discordance entre ce que nous croyons en réalité et les idées par lesquelles nous exprimons à nous-mêmes ce que nous croyons, et prenons conscience de notre croyance[25] ».

Il y a là une liberté qui s'exerce, mystérieuse comme toute liberté, une liberté dont l'exercice peut, certes, nous dérouter ou nous agacer, mais qu'il faut savoir humblement reconnaître et respecter. C'est alors qu'il nous faut être, dans l'instant, l'ami qui écoute et qui cherche à comprendre. Nous devons savoir qu'au fond, il est aussi naturel à l'autre d'agir et de réagir comme il agit et réagit, qu'il peut nous être naturel, à nous, d'agir et de réagir comme il *faut* que nous le fassions. Cet effort d'ouverture et de compréhension rejoint l'Evangile où il est dit que le Pasteur connaît son troupeau et appelle chaque brebis par son nom.

Ce consentement à l'altérité, encore une fois, est la chose la plus difficile qui soit, et la psychologie moderne y voit à juste titre une pierre de touche révélant l'harmonie du développement évolutif personnel. Mieux une évolution personnelle est réussie, moins l'être a de peine à consentir à l'altérité d'autrui. A chacun de nous de s'interroger sur ce point, avec l'aide des gens de bon sens et, au besoin, avec l'aide des gens de technique.

---

24. M. Nédoncelle, *op. cit.*, pp. 20-21.
25. J. Maritain, *L'Humanisme intégral*, Aubier, Paris, 1936, p. 73.

PROMOUVOIR LA LIBERTÉ D'AUTRUI.

Si nous avons compris ce qu'est une liberté, si nous avons effectivement admis qu'il puisse exister des libertés à côté de la nôtre et en rapport constant avec elle, si vraiment nous avons *reconnu* ces libertés, nous comprenons alors, par le fait même, qu'il ne saurait être question d'agir sur elles — fût-ce sous couvert d'apostolat — comme on agit, par exemple, sur une force de type physique. Car si l'on opérait ainsi sur une liberté afin de la modifier, on la détruirait par le fait même. On doit en dire autant d'une influence qui s'exercerait sans tenir compte de l'altérité foncière de l'autre, et sans la respecter, comme c'est le cas dans la pression morale. Au reste, le sens commun ne s'y trompe pas : il voit une circonstance atténuante là où une infraction a été commise par une personne agissant sous l'empire d'une influence étrangère.

L'influence, fût-ce la plus valable, ne doit pas s'exercer du dehors. Elle ne doit pas procéder par fascination, du moins principalement. Elle ne doit pas inciter à l'imitation, qui représente, selon l'expression de M. G. Gusdorf, « l'adhésion toute mécanique de l'homme à l'homme [26] ». On serait alors tout près du snobisme, de l'engouement et de la mode. Elle doit procéder, si j'ose dire, par rayonnement accepté, par sympathie. « La sympathie, poursuit M. G. Gusdorf, apparaît en fin de compte comme le moyen le plus authentique de l'action de l'homme sur l'homme. L'existence de l'autre est ici reconnue. C'est elle qui est, dans sa vérité essentielle, l'intention poursuivie. Il ne s'agit pas de construire arbitrairement celui qu'on aime, ni de vouloir pour lui une fin qui ne soit pas en lui... Voie de l'intériorité, d'où tout impérialisme est absent [27] ».

Ici, nous rencontrons la question si importante de l'influence dans son exercice normal et profitable. Chacun de nous subit à longueur de journée des influences. C'est naturel et bon, et c'est d'ailleurs parfaitement inévitable : il ne saurait jamais être question de se soustraire tout à fait à cette balistique étrange des influences inter-subjectives et de se construire soi-même par ses propres moyens. Vœu chimérique dont l'absurdité a été particulièrement mise en lumière par les travaux de l'école personnaliste. Nul ne devient libre tout seul. Certes, je suis bien appelé à l'autonomie. « Mais, comme l'écrit M. Nédoncelle, voué à l'autonomie dès que je pense, je ne peux échapper à la dépendance tant que je suis. Mon être est fait de multiples influences. Je surgis sous l'effet de la nature, je suis façonné à cha-

26. G. Gusdorf, *Traité de l'existence morale*, A. Colin, Paris, 1949, p. 221. Il serait bon de lire ce qui a trait à l'influence, soit les pp. 218 à 223.
27. G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 222.

que instant par d'autres êtres pensants, qui m'ont élevé, instruit, attaqué ou aimé... [28] ». De fait, chacun de nous, tour à tour, reçoit et rayonne des influences variées. Et le devoir qui incombe à tout homme, c'est d'aider chacun à découvrir *sa* personnalité, et ainsi d'ordonner à cette découverte son action volontaire. Chacun de nous doit aider les autres à se découvrir et à se faire. Mais précisons : il ne s'agit évidemment pas d'amener l'autre à réaliser un type donné de personnalité concordant avec nos vues propres, répondant aux exigences de nos critères personnels, correspondant à nos canons en la matière. Contrairement aux visées si courantes de cet impérialisme ingénu, ce à quoi il faut tendre, c'est à offrir à l'autre une possibilité supplémentaire de devenir lui-même en plénitude. Et l'apostolat chrétien ne fait pas exception à cette règle fondamentale, de droit naturel, selon laquelle rien ne doit s'entreprendre qui risque de violer l'originalité irréductible, sacrée, de la conscience d'autrui.

Que doit donc donner l'apôtre chrétien? De quoi doit-il offrir l'exemple? De tel comportement à adopter? De tel style de vie à réaliser? Peut-être serait-ce trop simple. A vrai dire, rien de cela ne va au fond des choses. Ce dont il s'agit, pour lui, c'est de témoigner. Il lui faut offrir aux autres la présence rassurante d'un être harmonieux, équilibré, généreux, s'efforçant d'accomplir droitement, à sa manière, l'essentiel de la religion de Jésus-Christ. « Nul n'est heureux comme un vrai chrétien, note Pascal, ni raisonnable, ni vertueux, ni aimable... [29] ». Lui-même ajoutait, il est vrai, qu'il n'y en a guère : « Il y a peu de vrais chrétiens, je dis même pour la foi. Il y en a bien qui croient, mais par superstition, il y en a bien qui ne croient pas, mais par libertinage : peu sont entre deux... [30] ». Devenir chrétien n'est pas apprendre à porter enseigne, et l'apôtre, surtout s'il est doué d'une personnalité impérieuse, fera bien de méditer souvent sur ce point. L'œuvre apostolique ne saurait consister à imposer *tamquam auctoritatem habens* un canevas à développer, mais bien à aider l'autre à trouver sa manière à lui, bien à lui, unique, originale, d'accéder à l'Evangile de Jésus-Christ. Jamais il ne peut s'agir d'inciter les autres à une imitation du chrétien que nous sommes, imitation passive en son fond, même si elle exige pour se réaliser un déploiement énorme d'énergie volontaire et obstinée. Car alors, l'apostolat chrétien reviendrait à créer autour de soi des êtres aliénés, au sens étymologique du terme, dont le style de vie et les systèmes de références seraient toujours et irrémédiablement empruntés à la petite semaine. On serait alors très près du résultat habituel des propagandes, et à ce résultat

28. M. Nédoncelle, *Existe-t-il une Philosophie chrétienne?*, Paris, Arthème Fayard, 1956, p. 95.
29. *Pensées*, Brunschvicg minor, n° 541.
30. *Pensées*, n° 256.

pratique, l'excellence et la pureté du motif ne peuvent rien changer.

L'apostolat chrétien, comme toute œuvre d'éducation vraie, s'exerce droitement lorsqu'un chrétien réussi, harmonieux, communique à un autre être, par son rayonnement, le désir nouveau de devenir, lui aussi, *mais à sa manière*, un chrétien réussi et harmonieux. De ces rencontres personnalisantes avec l'apôtre, il arrive en effet que se dégage aux yeux de celui qu'on peut alors, à juste titre, appeler le converti, quelque chose comme un moi nouveau, un moi jusqu'alors inconnu mais qui, d'un seul coup, se révèle plus réel infiniment que tout ce qui l'avait préparé. C'est toute la vie, passée, présente et future, qui se regroupe alors sous la direction de ce moi nouveau, de ce moi christianisé. « Ce n'est plus sur tes dires que nous croyons ; nous l'avons entendu nous-mêmes, et nous savons qu'il est vraiment le Sauveur du monde » [31]. C'est alors seulement qu'on peut parler de conversion véridique et d'apostolat véritable.

Mais ceci est — on le devine — beaucoup plus difficile, plus exigeant et plus lent que l'activité de surface qu'on décore si souvent et, à mon sens, si légèrement, du nom d'apostolat.

Meaux (Seine-et-Marne)
8 Rue de Châge.

Lucien JERPHAGNON
Professeur au Grand Séminaire.

31. Jn 4, 42. Il serait particulièrement intéressant d'aller voir, à ce propos, le commentaire que donne saint Jean Chrysostome de cet épisode évangélique. Après avoir mis en parallèle l'attitude des Apôtres qui ont planté là leurs filets et l'attitude de la Samaritaine qui laisse là son amphore, l'auteur poursuit : « Vois comme son discours est habile. Elle ne dit pas : « Venez voir le Christ ». Mais, de même que le Christ l'avait gagnée en s'adaptant à son esprit, elle pique leur curiosité : « Venez, dit-elle, voir un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait... Ne serait-ce pas le Messie? » (...) Remarquez, encore une fois, la grande habileté de la femme. Elle n'affirme pas clairement ; elle ne cache rien non plus. *Car elle ne voulait pas amener les autres à penser comme elle ; elle voulait qu'ils entendent le Christ, qu'ils partagent alors son propre avis, ce qui rendait la chose plus acceptable...* Elle ne dit pas : « Venez et voyez », mais « Venez voir », ce qui était moins péremptoire et plus facile à accepter. Car elle savait, et parfaitement, elle qui avait bu à cette source, qu'il arriverait à ses concitoyens ce qui lui était arrivé à elle » (*In Jo. hom.* 34. Nous empruntons la traduction de notre savant ami H. Tardif. C'est nous qui soulignons).

Le transfert dans la relation pastorale

« Vos pensées crient si fort que je ne parviens pas à vous entendre » (Emerson).

II

L'APPORT DU CONSEILLER

La première partie de ces réflexions sur le transfert [1] semblait facilement acceptable dans la mesure où elle ne mettait en question que les attitudes du consultant, son image du prêtre, ses réactions au dialogue pastoral. Une psychologie « en troisième personne » est toujours confortable. Tant qu'il s'agit de « l'autre », elle nous donne facilement une impression de sécurité. Les pages qui suivent fourniront sur la relation pastorale, au moins théoriquement, une perspective plus complète, moins rassurante peut-être, voire même quelque peu irritante.

Déjà nos lecteurs sont familiarisés avec l'idée que l'entretien pastoral est, avant tout, une *rencontre* entre deux personnes, dont l'une aide l'autre à mieux percevoir, accueillir et exprimer la présence divine. Ce qui s'y joue, ce qui s'y passe psychologiquement, est souvent plus important que ce qui s'y dit. Sous les communications verbales, au-delà d'un échange de perplexités et de conseils, c'est une *relation* toujours mouvante qui s'établit entre le consultant et le conseiller, et qui anime l'action pastorale, la mène à son terme, au moins provisoire, ou au contraire l'embarrasse et la compromet. Prétendre que cet art de la relation pastorale puisse s'enrichir et se perfectionner par de simples informations psychologiques, qui ne mettraient jamais en question la personnalité du pasteur lui-même, serait s'abriter derrière une illusion.

En pastorale, comme en toute relation humaine, nous ne connaissons jamais que des situations dont nous faisons partie. Aussi est-ce par un artifice didactique que nous avions tenté, dans le précédent article, de présenter séparément les attitudes transférentielles du consultant seul. En réalité, *c'est la relation qui est transférentielle* à un degré plus ou moins intense : les attitudes du prêtre, l'image qu'il se fait des consultants et de son propre rôle, ses réactions au cours de

1. *Le transfert dans la relation pastorale : l'apport du consultant,* dans la *N.R.Th.,* 1959, pp. 400-411.

l'entrevue pastorale composent elles aussi, pour une part d'ailleurs variable, un effet global : le transfert.

Contre-transfert?

Cet apport psychologique de la personnalité de chaque prêtre, dans les aspects transférentiels de la relation pastorale, on a parfois proposé de le nommer « contre-transférentiel », puisqu'il se laisse considérer comme une réponse aux attitudes du consultant. Réflexion faite, nous préférons nous passer de cette notion de « contre-transfert » et appeler transférentielle la relation elle-même, sur ses deux versants, dans la mesure où elle résulte d'attitudes psychiques latentes, aussi bien chez le consultant que chez le prêtre, reproduisant des modes de réaction acquis depuis longtemps, souvent même lors des relations avec les parents dans la petite enfance. Il arrive ainsi que ces types de réaction, d'origine familiale (parentale), se trouvent réactivés à l'occasion de la rencontre avec un prêtre, chez le consultant, mais aussi chez le prêtre, à l'occasion de sa rencontre avec certains consultants, avec certaines questions qu'on lui pose, dans l'exercice de son rôle pastoral tel qu'il en porte l'image psychologique plus ou moins claire en lui-même.

De même que l'action pastorale du prêtre réclame qu'il demeure uni à Dieu, au plan religieux et moral (c'est-à-dire au plan de sa liberté collaborant avec la grâce), ainsi doit-on dire qu'il n'exerce pleinement sa fonction de *médiateur psychologique* [2], qu'en mettant le plus possible *sous contrôle* les éléments transférentiels de sa relation psychologique avec les consultants. Nos lecteurs, soucieux de progrès et d'authenticité dans leur ministère pastoral, trouveront à s'interroger, dans les pages suivantes, sur cette question difficile, dont les psychologues catholiques discutent parfois certaines implications ultimes tout en tombant d'accord sur les grandes lignes d'interprétation. Au reste, nous nous efforcerions volontiers de répondre aux difficultés qu'on nous proposerait en rapport avec des expériences vécues à ce propos.

Triple aspect de la relation pastorale.

La reconnaissance et la mise sous contrôle des éléments transférentiels dans la relation pastorale est toujours malaisée pour qui n'a pas encore appris à discerner, théoriquement et pratiquement, les trois niveaux (ou champs de forces) du contact personnel entre le prêtre et ses consultants.

---

2. Voir : *Les fonctions psychologiques dans la relation pastorale,* dans la *N.R. Th.,* juin 1958, p. 612 — en particulier note 11.

A. *La relation telle qu'il la veut ou la souhaite idéalement* : conforme aux directions normatives de la théologie pastorale, des documents du Magistère [3] et des traditions légitimement vivantes dans un milieu socio-culturel donné. Psychologiquement, nous avons étudié les fonctions essentielles à la relation pastorale en les spécifiant comme *accueil, témoignage* et *médiation.* Ceux que le sacerdoce a marqués sont d'ordinaire reconnaissables (des psychologues incroyants m'en ont rendu témoignage) à certains traits : ouverture à autrui, respect, désintéressement et générosité — qui préparent et préfigurent, au plan du contact humain, l'action de la charité divine que ces prêtres s'efforcent de représenter et d'exercer en toute rencontre instaurée au nom du Seigneur.

B. *La relation telle que le prêtre en arrive à la désirer psychologiquement et à la vivre consciemment.* Non seulement la mise en œuvre des trois fonctions pastorales est affectée par les dons innés, le caractère, les intérêts de chacun, mais l'image même que chaque prêtre se fait de son rôle est inévitablement particularisée par les mille influences familiales, culturelles et sociales qui ont structuré sa personnalité.

Pourquoi je suis devenu prêtre [4] est le titre d'une enquête espagnole, récente, où des prêtres de tout pays (du cardinal Lercaro au P. Duval) ont consigné comment ils envisagent leur rôle dans le monde moderne. Les réponses méritent la lecture; elles révèlent, sous les constantes théologiques ou spirituelles, la variété des *significations* humaines que les prêtres attribuent à leur travail.

En participant à de petits groupes de travail ou « séminaires » de psychologie pastorale [5], on est frappé de découvrir comme chacun voit différemment les personnes qui recourent au conseiller sacerdotal, leur attribuant des besoins, des désirs, des attentes, qui sont parfois loin d'être perçues objectivement, combien différentes aussi sont les préférences des prêtres dans l'apostolat et les représentations qu'ils se font de leur rôle pastoral concrètement et psychologiquement consi-

---

3. Dans l'encyclique *Sacerdotii Nostri Primordia* du 1er août 1959, le Souverain Pontife Jean XXIII attire l'attention sur la solitude affective dans laquelle vivent de nombreux prêtres « moralement seuls, peu compris, peu soutenus par les fidèles auxquels ils se dévouent ». Nul doute que cette situation que le Souverain Pontife analyse au plan moral n'ait aussi son retentissement sur les aspects psychologiques du travail pastoral.

4. *Pourquoi je suis devenu prêtre,* 2 volumes (en espagnol), Ediciones Sigueme, Salamanca, Espagne. L'enquête a été entreprise par la revue espagnole *Seminarios.*

5. Le troisième « Séminaire de Psychologie Pastorale » (15 séances d'une heure et demie), consacré aux méthodes du dialogue en pastorale et direction spirituelle, aura lieu à Liège, à partir du mois de janvier prochain (1960), à l'initiative de Monsieur F. Bemelmans (29 rue St. Gilles, Liège) représentant l'Ecole des Parents et des Educateurs de Belgique.

déré. Or l'image que chaque prêtre se fait de son rôle est importante : sans la connaître et la discuter on ne pourrait guère évaluer la qualité du dialogue pastoral, ni l'améliorer s'il y a lieu.

Il nous est arrivé plusieurs fois de proposer aux participants d'un cercle de psychologie pastorale une situation classique : une personne, profondément désemparée à la suite d'un deuil, se présente et exprime sa révolte contre Dieu, ses conduites coupables, ses doutes intellectuels. Après quelques mots d'introduction, chaque participant est invité à exprimer comment il orienterait la conversation. Si l'atmosphère du groupe est suffisamment tolérante et amicale, la variété des rôles spontanément et consciemment assumés par chacun se révèle. L'un cherchera surtout à comprendre, accueillir, soulager, pacifier. Un autre veut d'abord éclairer et convaincre, influencer et guider. Une autre va dans le même sens, mais en se portant dans la direction des exigences morales, des reproches, de l'éveil des responsabilités. Un quatrième, au contraire, demeure si effacé et réticent que sa médiation spirituelle risque fort de ne jamais atteindre ses interlocuteurs, si ce n'est peut-être une rare élite. Tous, nous le supposons, veulent transmettre la Bonne Nouvelle et la grâce du Seigneur à l'occasion du deuil de cette personne et du conflit psychologique où elle s'est trouvée.

Certes, aucun des rôles que chacun de ces prêtres se propose de jouer n'est indigne de son travail pastoral. La question est celle-ci : pourquoi chacun a-t-il manifesté une préférence pour assumer tel rôle? Pourquoi ou, plus exactement, *pour qui*? Est-ce en fonction des besoins de la consultante? Alors, c'est parfait : si vraiment *elle* a besoin d'être apaisée, qu'il la rassure — si *elle* a besoin d'être inquiétée, qu'il l'admoneste — si *elle* a besoin de directives claires, toujours en tenant compte du but commun à toute relation pastorale (un accroissement de la présence de Dieu en son âme), alors, qu'il soit un guide ferme et convaincant, etc. [6].

Mais n'arrive-t-il pas que ces divers rôles soient assumés, quasi automatiquement, en fonction des besoins du prêtre? Ainsi en va-t-il quand le prêtre éprouve *lui-même* un sentiment de sécurité, lorsqu'il rassure — ou de force, lorsqu'il exerce une certaine sévérité — ou de sérénité, lorsqu'il éclaire — ou de générosité, lorsqu'il aide une personne qui recourt à lui pour des interventions au plan social. Le prêtre n'en arriverait-il pas même, pour peu que ses propres besoins soient intenses et *non* satisfaits *en dehors* de ces activités, à exercer, avec la plupart des consultants, sinon avec tous, ce rôle de consolateur — ou d'admoniteur — ou de professeur — ou de bienfaiteur, sans lequel il n'a plus l'impression d'avoir pastoralement réussi?

S'il en était ainsi, si le rôle assumé répondait principalement, sinon

6. Ici la discussion de groupe s'avère presque irremplaçable : en écoutant les autres prêtres réagir de façon différente devant la même situation initiale, chacun met en question la pertinence de sa réaction spontanée et revise, discrètement et spontanément, l'image qu'il se fait de son rôle en face de la variété *possible* des besoins des consultants.

uniquement, aux besoins du prêtre, la relation pastorale ne serait pas pour autant inutile, notons-le, dans la mesure où les consultants auraient justement besoin de ce type particulier d'assistance. Toutefois, remarquons-le également, le prêtre s'engage alors sur un chemin en pente, qui va très vite se rétrécissant : *il réduit progressivement son clavier psychologique.* Il tend à jouer perpétuellement les mêmes notes (celles dont il chérit les sonorités) quelles que soient les dispositions ou « l'oreille » des consultants. Et comme il prend lui-même plaisir à son jeu, il lui devient souvent difficile de s'apercevoir qu'il en est arrivé à fournir une action pastorale fréquemment dis-cordante, au sens fort du terme : cessant d'être en accord avec les besoins réels des consultants, ou du moins de beaucoup d'entre eux.

Au terme de cette évolution, il peut arriver que les charges pastorales qui lui sont confiées permettent à un tel prêtre de se créer le public dont il a besoin ; par une sorte de sélection plus ou moins voulue, il rencontre de plus en plus la catégorie de personnes qu'il aide, parfois efficacement, sans sortir du rôle limité où il trouve lui-même sécurité et satisfaction. Tout en ayant l'impression de réussir pastoralement, il s'est en fait créé un milieu fermé, image complémentaire de ses propres besoins. Sa fonction de médiateur *religieux* sera dès lors d'autant plus compromise qu'il cessera de lutter pour conserver ou restaurer la gamme entière des rôles psychologiques dont il devrait disposer et user, non en fonction de ses propres besoins, mais en réponse aux besoins réels, du reste souvent temporaires, des consultants objectivement perçus. Dans le « *couple affectif* », ainsi constitué par le prêtre et son public sélectionné, le dépassement psychologiquement actif vers une Transcendance devient de plus en plus précaire dans leur rencontre. Le dialogue pastoral, quel qu'en soit le succès psychologique et humain, ne débouche plus sur cette ouverture à Dieu qui aurait dû être stimulante pour les consultants parce qu'elle le demeurait aussi pour le prêtre lui-même.

C. *La relation telle qu'elle est réalisée à l'insu du prêtre,* éventuellement voilée par mille justifications ou pseudo-raisons échafaudées par un réflexe de défense et un besoin de « bonne conscience » (psychologique). Nous touchons ici au plan des motivations inconscientes, le plus souvent transférentielles.

A ce plan psychique, la position spontanée du prêtre à l'égard des personnes qu'il rencontre ne diffère pas de celle des autres hommes quand ils entrent en relation entre eux. Pour le prêtre aussi, les relations pastorales viennent retentir ou rebondir sur un fond d'aspirations élémentaires : sécurité, succès, estime de soi, besoin d'acceptation par autrui ou d'affection, tendance à protéger, à influencer ou à dominer autrui — ainsi que sur certaines dispositions affectives :

crainte, sexualité, agressivité, anxiété, culpabilité, etc. Ces aspirations et dispositions affectives ne sont pas toujours reconnues comme telles [7]. Est-il même toujours utile qu'elles le deviennent?... Elles devraient devenir conscientes, me semble-t-il, au moins lorsqu'elles commencent à interférer fâcheusement avec le rôle pastoral consciemment recherché (nous l'avons étudié dans les alinéas qui précèdent), risquant de compromettre finalement la fonction médiatrice elle-même.

Tel prêtre ne veut accepter d'apostolat qu'auprès des hommes. S'occuper de femmes, selon lui, est trop facile et l'on y perd en vain beaucoup de temps : les femmes sont si changeantes! Il a 65 ans : comment pourrait-il reconnaître là l'extrême durcissement d'une attitude qu'il a inaugurée à 16 ans lors d'une déception d'adolescent dans ses fréquentations de jeunesse...

Tel autre ne se sent à l'aise qu'avec les enfants. Il a une personnalité assez riche et un brillant talent de conteur d'histoires. Il déclare que si l'on christianisait adéquatement l'enfance, le monde deviendrait entièrement chrétien après une génération! En assistant à quelques-unes de ses leçons aux enfants, on soupçonne vite (sans pouvoir encore en déceler la racine ou l'origine) que cet homme a un problème lié à l'exercice de l'autorité et de la domination psychologique : seul le monde des enfants lui offre l'auditoire attentif, captivé et émotivement soumis auquel il aspire. Jadis dominé par son propre père, il reproduit maintenant les attitudes de celui-ci à l'égard des enfants qu'il enseigne. Ces enfants, du reste, il ne les connaît pas et ne les écoute pas : il se contente de leur parler...

Ces deux situations, schématiquement esquissées, nous confrontent à des forces inconscientes, constitutives de la personnalité psychologique de ces deux prêtres. Sur le plan de l'image consciente qu'ils se font de leur rôle, on pourrait parler d'appauvrissement de leur champ d'apostolat. Mais, dans la mesure où les besoins qui les poussent (agressivité à l'égard des femmes — exigence de domination sur le groupe des enfants) demeurent inconscients, on assiste à une détérioration de leur apostolat même auprès de ces hommes ou de ces enfants dont ils aiment s'occuper. Sauf exception, on ne peut aborder pastoralement des hommes que si l'on est capable de rencontrer aussi leurs femmes — et l'autorité « transférentielle » exercée sur des enfants entraîne d'ordinaire des attitudes anti-pédagogiques, qui ne les aident à croître ni humainement ni religieusement.

On aura reconnu, mais cette fois du côté du prêtre, les deux caractères propres à une relation transférentielle : une distorsion assez marquée dans la façon de percevoir autrui et de traiter avec autrui — l'origine ancienne de cette distorsion, remontant à des situations d'en-

7. Elles le sont du reste plus difficilement quand il s'agit de prêtres ou de religieux qui ont reçu un solide entraînement intellectuel : ils élaborent plus volontiers des raisons ou explications justificatrices, ayant l'air de placer toutes leurs conduites dans le domaine des sublimations ou des intentions spirituelles.

fance ou d'adolescence où les grands traits de la personnalité se sont trouvés structurés.

Propension générale au transfert.

On peut soupçonner qu'il y aurait facilement des traits transférentiels, attribuables au prêtre, à certains indices généraux et à certains signes personnels que nous nous proposons d'analyser davantage.

1. *Rôles spontanément assumés ou refusés.*

Nous avons déjà développé cet indice, dans les pages qui précèdent, à propos de l'image que le prêtre se fait de son rôle. On peut penser qu'une motivation *inconsciente* est à l'œuvre lorsqu'on se trouve en face d'une particulière *ténacité, exclusivité* et *inauthenticité* dans le choix et l'exercice d'un de ces rôles :

— *rôle d'autorité,* correspondant à l'attitude de nombreux fidèles et partiellement lié à la fonction pastorale elle-même. Ce rôle peut aussi être *rejeté* par d'autres prêtres qui ne se sentent à l'aise que sur la base d'une relation de « camaraderie », adoptant exclusivement le ton amical et « bon enfant » qui, pensent-ils, les met à l'abri de l'exercice d'une autorité parfois lourde à porter.

— *rôle de conseiller* moral et spirituel, si souvent attendu de nos jours par certains fidèles qui tendent à le réduire au niveau d'une aide simplement psychologique. Rôle qui peut être aussi *rejeté* par d'autres prêtres, opposés au perfectionnement psychologique des relations pastorales par résistance à toute remise en question de leur propre personnalité.

— *rôle de médiateur,* enclin à s'effacer soit à l'avantage d'une relation plus directe entre l'âme et Dieu (plan spirituel), soit au bénéfice d'un renvoi aux spécialistes (psychologues, psychiatres, assistants sociaux) mieux qualifiés pour résoudre des situations spécifiques. Rôle de simple médiateur qui, lui aussi, peut être trop rarement retenu, sinon complètement *rejeté,* par certains autres prêtres qui s'obnubilent sur le danger de laxisme ou d'illuminisme (plan spirituel), ou sur la perte des valeurs morales ou religieuses prétendûment liée à un traitement même entrepris avec des spécialistes offrant le maximum de sérieux et de garanties.

Assumer continuellement ou refuser constamment une de ces fonctions psychologiques en pastorale, revient à exprimer un manque de maturité qui fera penser à l'existence de traits transférentiels. Sur la vraie nature de ceux-ci et sur leur origine, il est impossible de rien dire sans passer à l'examen de l'histoire individuelle. Tant qu'on voudra résoudre ces attitudes lacuneuses par un système d'informations

psychologiques, même très pertinentes, on n'aura guère avancé. Le progrès demande ici la supervision de l'action pastorale par un psychologue qualifié ou la prise de conscience par la participation à des réunions de groupe orientées à cette fin.

2. *Excès ou fuite de la participation émotionnelle.*

Admettant que la relation pastorale ne consiste pas principalement en un échange d'idées, mais en une rencontre inter-personnelle, le style de cette rencontre peut se trouver affecté par les besoins émotifs ou les défenses affectives du prêtre dans deux directions :

a) *L'excès de participation émotionnelle.* Le prêtre n'est heureux que dans des activités où il peut participer à la vie émotive des personnes qui recourent à lui. Il évalue ses ministères ou ses conversations non à leur succès objectif, mais à la qualité du contact, des confidences ou des réactions émotionnelles dont il a été l'occasion et le témoin. Pourvu que l'on s'ouvre à lui, tout ira bien ! Confusion entre influence — confiance — confidence : beaucoup de prêtres (comme de nombreux professeurs) ont été influents sur des gens qui ne leur faisaient que peu de confiance et jamais de confidences ; à d'autres, on fait une large confiance sans nécessairement s'ouvrir à eux sur un plan intime ou confidentiel. Au contraire, les prêtres dont nous parlons ici n'ont de cesse qu'ils n'aient provoqué quelques échanges sentimentaux ou vaguement confidentiels, sans lesquels leur action leur semble terne et manquée.

Souvent, il s'agit d'anciens timides, d'ailleurs très émotifs, prompts à s'identifier avec certaines catégories de consultants, marqués par certaines frustrations d'enfance, éventuellement par un léger handicap physique. Leur audience auprès des consultants vivant eux-mêmes sous le signe de la frustration est assurée. Dans l'entourage des prêtres, de tels consultants ne manquent jamais ; c'est d'ailleurs à l'honneur du sacerdoce qui, au nom du Seigneur, devrait secourir toute forme, même psychique, de détresse.

Dans les plus mauvais cas, on voit alors s'ébaucher une relation confusément sentimentale, moralement dangereuse s'il s'agit de femmes qui éprouvent un fort besoin d'appui affectif [8].

Dans les meilleurs cas, on assiste à une restriction notable des personnes — en particulier du côté des hommes — pour lesquelles le prêtre peut servir de médiateur religieux. En outre, l'aide religieuse fournie est d'ordinaire liée à la permanence de la relation psychologi-

8. Le *Supplément à la Vie Spirituelle* (Paris, Ed. du Cerf) a publié là-dessus une étude pastorale d'une finesse et d'un à-propos exceptionnels : *La direction spirituelle des femmes,* par Henri Sauvage (probablement un pseudonyme).

que. Le départ de ce prêtre plonge aussitôt ses « dirigés » dans l'abattement ou la stagnation.

b) *Fuite de la participation émotionnelle.* A l'opposé, un prêtre peut avoir adopté, presque à son insu, un style de rencontre et de dialogue d'où est bannie toute participation affective : correction froide de l'accueil — rigidité moralisante des conseils — intellectualisation des échanges personnels.

Excellents pour la clarté des idées et la netteté des conseils, ces prêtres rebutent cependant un grand nombre de consultants qu'ils pourraient atteindre moyennant un investissement personnel un peu plus poussé. Malheureusement ils sont trop marqués par l'insécurité; ils se défendent, sans trop le vouloir et même le savoir, contre des relations réellement humaines.

C'est souvent le cas de légers obsédés sexuels qui ne sont arrivés à l'équilibre que sur un fond de refoulement assez accentué. Dans les plus mauvais cas, il s'agit de schizoïdes [9] froids et pauvres, dont les engagements religieux (parfaitement valables sur le plan de leur sainteté personnelle) ne se sont pas développés sur une base de sympathie humaine indispensable à tous les travailleurs sociaux. La sainteté personnelle peut-elle suppléer dans ces cas? Peut-elle, avec la grâce d'état, transformer la pauvreté psychique fondamentale? Elle le peut toujours. Nous doutons qu'elle le fasse ordinairement.

3. *Choix pratiquement exclusif ou, au contraire, évitement de certaines catégories de consultants.*

Nous avons déjà signalé cette « création d'un public » sélectionné par tel ou tel prêtre. Certains types de rejet ou de sélection semblent fréquemment basés sur des motivations inconscientes ou transférentielles : le travail pastoral avec les *vieillards,* le *monde féminin,* les *classes dirigeantes* et les *intellectuels* se prête assez bien à réactiver des structures inconscientes. Nous ne développerons ici que la première situation : *la différence d'âge.*

Les vieillards.

La différence d'âge crée parfois des problèmes sans rapport avec la simple difficulté qui existe, objectivement, de comprendre, d'aider ces personnes, ou même de s'intéresser à elles lorsqu'elles recourent à notre ministère pastoral.

9. On appelle *schizoïdes* des personnes qui ont un contact affectif réduit avec le monde de la nature, mais surtout avec les personnes. Les choses et les personnes ne sont saisies qu'à travers leurs besoins égocentriques, et non pour elles-mêmes. Notons que ceci est radicalement opposé à l'attitude contemplative par laquelle on s'unit à l'objet en s'absorbant en lui (psychologiquement) de façon absolument gratuite.

Chez beaucoup de gens, sans qu'ils s'en rendent compte, les personnes âgées réveillent les attitudes et les sentiments que leurs parents (ou grands-parents) ont suscités en eux. Ainsi un prêtre dont la relation avec la mère a été pénible ou faussée peut éprouver des difficultés spéciales à aider pastoralement des femmes âgées et noter, en lui-même, une tendance à les railler (en leur absence) à tout propos. Si la relation avec le père a été troublée, le même transfert négatif a lieu à l'égard des hommes âgés. L'explication devient particulièrement évidente lorsque les manifestations agressives (extérieures ou intérieures) se révèlent sélectivement à propos des femmes âgées *ou* des hommes âgés...

De nombreuses personnes âgées suscitent, d'autre part, des attitudes protectrices ou paternalistes à leur égard : ceux qui cherchent à les aider se trouvent facilement acculés soit à les laisser entrer dans une relation de dépendance néo-infantile, soit à prolonger ou à réveiller leur indépendance agressive. Un prêtre avec forte tendance à contrôler et à diriger, ou avec un besoin de rencontrer l'émotivité des autres, peut, sous les apparences du succès auprès des vieillards, exercer une action paralysante ou précipiter la réapparition d'attitudes infantiles durant les dernières décades de la vie spirituelle de ces personnes âgées.

En outre, l'opinion que les personnes âgées ont déjà fini leur vie, ou qu'elles sont devenues rigides et indisponibles, vient à point pour justifier un certain cynisme ou indifférence à leur égard.

Pourtant c'est avec les personnes âgées que de nombreuses relations pastorales pourraient procurer un essor spirituel très riche. N'est-ce pas à cet âge que beaucoup de personnes donnent à leur vie sa signification *ultime*? On néglige souvent de remarquer qu'il y a dans le vieillissement psycho-biologique des dispositions naturelles qui sont des appels au détachement, à l'abandon et à la mort chrétiennement acceptée [10].

Reconnaître en soi-même ses propensions transférentielles.

Outre ces trois catégories d'indices généraux, affectant le travail pastoral dans son ensemble, sur lesquels il serait bon de nous interroger de temps en temps dans notre existence de prêtre, certains signes classiques, des signes décelables dans la vie quotidienne, devraient faire l'objet habituel d'un *examen de conscience psycho-pastoral.*

10. Comme introduction à la pastorale des personnes âgées, on lira avec profit les exposés psychologiques de Louis Linn et Leo Schwarz « Religion and the Aging », dans le volume *Psychiatry and Religious Experience*, New York, Random House, 1958. Au point de vue phénoménologique, voir le volume du Père R. Troisfontaines (Sens de la destinée terrestre) en publication partielle à la *Revue Nouvelle*, mars et avril 1959 (Casterman, Tournai).

Ceux qui suivent ont été relevés comme les plus fréquents, les plus pratiques aussi, lors des sessions de psychologie pastorale ou à l'occasion de supervisions individuelles. Chacun de nous en a probablement décelé l'un ou l'autre à l'occasion de son ministère pastoral auprès de certains consultants.

Examen de conscience psycho-pastoral :
puis-je me considérer comme enclin à favoriser les aspects transférentiels de ma relation avec un consultant?

Oui, s'il m'arrive de

— ressentir malaise, tristesse, dépression, ou au contraire exaltation, enthousiasme, excitation à propos de ce consultant;
— éprouver des sautes brusques d'intérêt ou d'ennui à l'occasion de mes rencontres avec lui;
— discuter avec lui longuement et avec emportement;
— être troublé par ses critiques ou ses reproches;
— trouver une vive satisfaction, consciente, à ses félicitations, ses marques de contentement, de reconnaissance, d'affection;
— être incapable de lui refuser une attitude qu'il attend de moi (par exemple : rassurante — laudative — encourageante — amicale);
— détourner la conversation de certains sujets qu'il propose (par exemple : la mort — la vie sexuelle — l'argent);
— entretenir une dépendance continuelle dans ma relation avec lui, notamment en faisant continuellement usage de paroles rassurantes;
— encourager le consultant à se libérer agressivement d'une relation contre laquelle il se révolte (sa famille, son conjoint, son employeur);
— me sentir porté à l'aider en interférant dans sa vie sociale, en prenant des initiatives à sa place (par exemple : téléphoner à un médecin), en résolvant facilement ses difficultés par entrée en jeu de mon crédit personnel;
— être négligent quant aux détails des rencontres (retard, choix du parloir, fixation du rendez-vous suivant, etc.) ou, au contraire, spécialement assidu et soigneux des détails matériels;
— parler volontiers du consultant à mes confrères, faisant valoir son importance, ses mérites, sa personnalité;
— parler de lui ironiquement ou cyniquement;
— me préoccuper continuellement de l'heureuse issue de son cas, de savoir s'il suit mes conseils, de garder la relation avec lui;
— rêver du consultant.

Si trois ou quatre de ces quinze traits sont réalisés dans notre relation avec un même consultant, il y a gros à parier que nos problèmes personnels sont en train d'interférer avec les siens au cours du dialogue pastoral. Il n'y a rien là de catastrophique, rien qui compromette notre action pastorale dans ce cas, *pourvu que nous le sachions* et que nous soyons décidés à *contrôler* les traits transférentiels afin d'éviter la création d'un de ces « couples affectifs » qui engagent notre fonction de médiateur dans des voies sans issue.

Conclusion : contrôle et dissolution du transfert.

La tâche de directeur ou de conseiller spirituel est une des plus hautes et des plus délicates que nous puissions exercer. Il serait incompréhensible que, pour s'y préparer, on puisse se dispenser d'un minimum d'efforts psychologiques, alors que les carrières impliquant des « relations humaines » (assistants sociaux, psychologues, psychiatres) réclament de leurs professionnels une formation méthodique et souvent de longues et astreignantes supervisions.

Nous n'avons cherché, dans les pages qui précèdent, ni à subtiliser, ni à irriter, ni surtout à décourager.

Nous pensons que si le rôle de conseiller ou directeur spirituel est suspect de déviations bien connues et si souvent même dévalorisé (au point que peu de prêtres l'envisagent comme tâche centrale dans leur vie sacerdotale), c'est parce qu'on a négligé d'examiner, dans leur complexité, les éléments psychiques, humains et religieux qui le composent nécessairement. On peut refuser de regarder ces divers éléments ; on peut déclarer que ces analyses et préoccupations sont fallacieuses ou morbides. Qu'on ne s'étonne pas alors de voir la rareté des directions spirituelles bien menées, la fréquence (voire la mode) des recours aux psychothérapeutes, le découragement de tant de personnes incapables de trouver un seul bon conseiller sur le plan religieux. Le réel se venge toujours quand on n'en reconnaît pas la complexité.

Nous voudrions que nos analyses n'aient irrité personne, tout en souhaitant, le cas échéant, en être informé.

Surtout, nous espérons n'avoir pas découragé le lecteur, mais l'avoir préparé à aborder, prochainement, l'attitude et la méthode utiles pour la dissolution du transfert et pour l'utilisation d'une relation pastorale, ainsi nouée, dans la perspective d'une authentique médiation religieuse.

Bruxelles
184 rue Washington.

A. Godin, S. J.
Professeur de psychologie religieuse au Centre International « Lumen Vitae ».

NOS CORRESPONDANTS

Le Père M. de E. nous communique, dans une longue lettre, ses appréhensions à l'égard des traitements (psychologiques et psychiatriques) qui risquent d'aboutir, chez des Religieux, à un apaisement psychique où disparaîtrait le désir de perfection spirituelle. Sur le plan pratique, nous lui avons répondu personnellement. Sa lettre formule aussi quelques difficultés théoriques qui peuvent intéresser nos lecteurs.

1. *N'y a-t-il pas des médecins qui font de la guérison psychique soit une valeur absolue (et de l'angoisse, par exemple, un mal absolu), soit une condition* sine qua non, *absolue, de l'authenticité et de la maturité spirituelle?*

C'est possible et, pour notre part, nous avons voulu mettre en garde contre cette confusion en établissant, d'abord théoriquement, les rapports de dépendance extrinsèque (*quoad essentiam*) et intrinsèque (*quoad manifestationes*) de la sainteté par rapport aux conditionnements psychiques (voir *N.R.Th.*, février 1958, pp. 166-168).

Il serait intéressant d'examiner à quels *signes* vous reconnaîtriez qu'un psychiatre catholique exerce ses techniques dans la confusion que vous appréhendez. Proposeriez-vous de le soupçonner de confusion parce qu'il ne s'occupe que d'appliquer sa technique selon les règles et ne discute jamais, avec ses malades, de l'intégration spirituelle de leur conflit? Je trouverais votre critère assez incertain et votre jugement probablement injuste. Il suffit souvent au psychiatre, comme vous le dites dans votre lettre, de « se maintenir à l'intérieur de sa visée propre (la guérison psychique) quelque relative que soit celle-ci ». Il est vrai que vous rejetez cette position au nom d'une objection de « juxtaposition » que j'examinerai aussitôt après.

Quant à l'angoisse, elle n'est certainement jamais un mal absolu, bien qu'il soit indispensable de distinguer l'angoisse spirituelle (qui est, comme vous le dites bien, une épreuve ou une tentation) de l'angoisse pathologique (qui est une maladie ou le symptôme d'une maladie). Le discernement est possible et nous voudrions voir les Directeurs spirituels mieux entraînés pour le faire.

2. *Mais n'en vient-on pas à dissocier la technique des valeurs au service desquelles on l'emploie?*

Ne devriez-vous pas préciser qui est ce « *on* » : — le psychiatre ou le psychothérapeute? Mais toute sa technique s'est constituée précisément pour agir sur le plan des déterminismes (matière dispositive de nos actes humains)! — le patient? Alors il aurait bien tort de dissocier ce qui doit, pourtant, demeurer distinct : les progrès (ou les reculs) de sa santé psychique et les reculs (ou les progrès) de la vie surnaturelle, don de Dieu opérant au cœur de sa liberté, même entravée de fâcheux obstacles psychiques, dans la mesure et là où elle peut s'exercer.

3. *L'épanouissement de cette liberté spirituelle ne peut-elle pas s'appuyer sur des conflits, même psychiques, qui lui confèrent une sorte d'acuité qui fait étrangement penser au génie et à la sainteté? Et n'opère-t-elle pas elle-même, progressivement, un acheminement vers une plus grande normalité psychique, vers une plus grande aisance des rapports humains?*

Vous avez raison d'écrire qu'il *peut* en être ainsi; qu'il en soit même ainsi dans beaucoup de cas, peut-être, mais (dirais-je) seulement au-dessus d'un certain seuil d'équilibre ou de normalité. Quand ce seuil est franchi vers le bas, quand l'équilibre psychique est par trop compromis, quand l'angoisse psychique ne cesse de déborder les barrières et les défenses et se répercute en troubles sociaux, affectifs ou psycho-somatiques, alors le sujet se trouve incapable d'exprimer (et donc de vivre pleinement) le don de Dieu, même s'il peut encore l'accueillir avec un étouffant sentiment de désespérance. Quand le seuil est franchi (névrose, psychose), seul un miracle — ou un traitement — ou un concours extraordinaire de circonstances, équivalent d'un traitement — peut aider le sujet, dont la liberté s'épuise à se débattre contre la noyade, à refranchir le seuil dans l'autre sens, à émerger et à s'épanouir à nouveau au soleil des valeurs.

4. *Cette question (précédente) me paraît capitale quant au diagnostic et quant au traitement thérapeutique.*

a) Quant au diagnostic, je ne le pense pas. Ce ne sont pas les valeurs spirituelles pour lesquelles le sujet s'engage, qui éclairent le diagnostic, mais les diverses significations psychiques ou motivations inconscientes que peuvent avoir éventuellement ses choix et ses conduites.

b) Quant au traitement, *oui* ou *non* : selon la conception qu'on se fait de celui-ci. *Non* (ou très faiblement) s'il s'agit d'une psychanalyse proprement dite, ou encore d'un traitement par agents chimiques (voyez : *Cahiers Laënnec,* juin 1959, « Les chimiothérapies psychiatriques »). *Oui* (parfois même beaucoup) s'il s'agit de psychothérapie rééducative où sont discutés les engagements du sujet dans une perspective morale.

5. *Un vrai psychiatre catholique ne devrait-il pas traiter des hommes (non des symptômes) et respecter les hommes au point de renoncer parfois à traiter leurs symptômes?*

Il arrive, en effet, qu'un vrai psychiatre (catholique ou non) déconseille ou refuse un traitement portant sur les symptômes, soit parce que ceux-ci n'en valent pas la peine, soit parce que ceux-ci ne peuvent être atteints qu'en touchant la personnalité (psychique) de base. Je viens, il est vrai, de parler de « symptômes » dans un sens assez restreint. Car, si vous entendiez par là le trouble psychique lui-même, je ne vois pas quel sens prendrait ce refus de traitement de la part d'un homme qualifié pour l'entreprendre, sollicité dans ce sens et persuadé qu'un meilleur équilibre psychique peut favoriser, sinon la sainteté elle-même, du moins sa plus mûre réalisation et sa plus plénière manifestation.

A. G.

Durée du purgatoire et suffrages pour les défunts

Les traits essentiels de la doctrine catholique du Purgatoire ont été définitivement fixés par le Magistère ecclésiastique à l'occasion des controverses avec les Arméniens et les Grecs schismatiques au XIV^e^ et au XV^e^ siècle, et par la condamnation des erreurs de Luther en 1520. Ils se ramènent aux deux points suivants repris par le concile de Trente :

1) l'âme du juste, à sa séparation d'avec le corps au moment de la mort, doit subir une peine qui la purifie des suites de ses fautes (Dz. 840) ;

2) les suffrages des fidèles peuvent être appliqués à ces âmes pour les aider dans cette purification (Dz. 983).

Outre ces deux points qui sont de foi définie, la Tradition chrétienne parle encore du *feu* du Purgatoire, de l'*endroit* où il serait situé, et de la *durée* des peines que les âmes justes y endurent. Rien cependant n'a été défini par l'Eglise à propos de ces divers points. Bien plus, on peut affirmer que ces termes, selon le sentiment commun des théologiens, ne doivent pas être entendus ici comme désignant ce qui y correspond dans notre expérience humaine actuelle. Le concile de Trente, d'ailleurs, a condamné avec une particulière rigueur toute curiosité indiscrète concernant ces questions difficiles[1]. La prudence demande donc qu'en ces matières on n'accepte qu'avec réserves des récits ou des spéculations où l'imagination aurait plus de part que la raison, et qui, peut-être, seraient inspirés par des préoccupations peu conformes à l'esprit chrétien.

L'intention de l'Eglise cependant n'est pas d'interdire aux théologiens de scruter par la raison certains aspects de ce point de notre foi. C'est ce que nous voudrions faire dans cette note à propos de la durée des peines du Purgatoire, et de son rapport aux suffrages offerts par les fidèles pour le soulagement des âmes qui y souffrent.

*
* *

Dans ce but, il nous faut d'abord préciser cette notion de la durée.

La note constitutive essentielle de la durée, c'est la permanence dans l'existence ou, comme s'expriment d'une manière plus rigoureuse certains philosophes, la *non-cessatio existendi*.

A partir de cette notion générale, on peut distinguer trois espèces de durée.

La première, la plus accessible pour nous, parce que nous l'expérimentons directement, c'est *la durée temporelle*, liée aux conditions de la matière, et à laquelle sont soumis tous les êtres qui constituent l'univers sensible. Elle comporte une continuité de présents successifs, que la raison peut y marquer (d'où la divisibilité d'une telle durée), et qui impliquent donc chacun, l'un par rapport à l'autre, un « avant » et un « après ». C'est cette continuité divisible qui constitue le temps au sens propre, notre temps humain.

---

1. Dz. 983 : « ... Difficiliores ac subtiliores quaestiones... a popularibus concionibus secludantur. Incerta... evulgari ac tractari ne permittant (Episcopi). Ea vero quae ad curiositatem quamdam aut superstitionem spectant, vel turpe lucrum sapiunt, tamquam scandala et fidelium offendicula prohibeant... »

Une telle durée n'est évidemment pas celle de l'esprit pur, non soumis aux conditions de la matière. Dans un tel être, il y a sans doute une durée, une permanence dans l'existence, une *non-cessatio existendi*, mais cette durée n'est pas temporelle ; elle est un pur présent, sans « avant » ni « après » : c'est un pur instant intemporel, qui ne doit pas se prolonger pour durer, mais qui dure cependant, c'est-à-dire, ne cesse pas d'exister. Cette durée connote sans doute un commencement, puisque l'esprit pur a été créé, et dès lors n'est pas éternel ; mais un commencement intemporel, non lié à un « avant » qui le précéderait, ni à un « après » qui lui succéderait [2]. Une telle durée peut sans doute comporter de la part de l'esprit pur, comme le note saint Thomas, des actes multiples ; mais ces actes, étant tous intemporels, leur somme ne fera pas une durée temporelle, pas plus que des points inétendus ne peuvent faire une surface [3].

Telle est la durée de l'esprit pur, que les scolastiques ont appelé l'*aevum* ou l'éviternité. Nous n'en avons évidemment aucune représentation propre : nous ne pouvons que la concevoir analogiquement, la construire, dirions-nous, à partir de notre durée à nous, de la durée temporelle, en excluant de celle-ci tous les caractères qui tiennent à notre nature affectée de matière et sont incompatibles avec les conditions propres à l'esprit pur, indépendant de la matière.

La troisième forme de la durée est l'*éternité divine*, pur présent, « nunc » indivisible, non seulement sans « avant » ni « après », mais sans commencement ni fin. Cette durée divine, identique à l'essence divine, est pure actualité divine, est pure actualité immobile, sans pluralité d'actes, mais infiniment active cependant, d'une activité purement immanente, toute concentrée en elle-même, mais en même temps virtuellement transiente, c'est-à-dire capable de produire des effets distincts d'elle, sans changer en elle-même et sans cesser d'être purement immanente. Ainsi Dieu a-t-il créé librement et conserve-t-il dans l'existence l'ensemble des êtres finis existants et l'univers sensible, sans que cela altère en rien son absolue immobilité. Nous touchons ici au mystère insondable de la nature divine et de son agir propre, dont nous ne pouvons avoir qu'une con-

---

2. Quelque chose d'analogue peut être dit de la durée de l'univers sensible ; car, du point de vue rationnel, le temps ne doit pas être conçu comme préexistant aux réalités temporelles qui s'y situent et durent temporellement en lui ; si bien qu'avant que n'existât l'univers sensible, il n'y avait pas de temps ; le temps n'a commencé qu'avec des êtres temporels. Il en est de même de l'espace, qui ne peut être conçu, du point de vue rationnel, comme un réceptacle illimité et vide, préexistant aux réalités étendues qu'il contient. Ces conceptions du temps et de l'espace préexistant aux réalités temporelles et spatiales tiennent aux conditions psychologiques de notre connaissance des objets d'expérience que nous ne pouvons nous représenter qu'en leur donnant une place dans un espace qui les reçoit et en les situant dans un déroulement temporel qui serait le temps vide de tout événement. C'est ainsi que nous nous *représentons* l'éternité divine comme une durée temporelle se prolongeant sans limite dans le passé comme dans l'avenir, et à un moment de laquelle le monde aurait été créé. Pour l'homme, Dieu n'est pas antérieur au monde d'une priorité temporelle (*Sum. Theol.*, I, q. 46, a. 1 ad 8 ; cfr a. 2 ad 1).

3. C'est en raison de cette multiplicité possible de certaines opérations de l'esprit pur que saint Thomas attribue à la durée de celui-ci une sorte de temps, mais qui n'est pas de même nature que notre temps humain ; une sorte de temps sans extension, tout entier ramassé sur lui-même selon toutes ses parties dans une succession sans continuité temporelle (*Sum. Theol.*, I, q. 53 ; q. 63, a. 6 ad 4 ; q. 73, a. 3 in c. ; *I Sent.*, D. 8, q. 3, a. 3 ; D. 37, q. 4, a. 1 ; *De Malo*, q. 16, a. 2, ad 6 ; a. 4 in c. med. ; *I^a II^ae*, q. 113, a. 7, ad 5).

naissance par voie de négation et d'éminence, à partir des objets de notre expérience.

Ainsi la durée temporelle, la durée de l'esprit pur et la durée divine sont des notions analogiques : toutes trois vérifient, mais chacune selon son mode propre, cette permanence dans l'existence, cette *non-cessatio existendi,* qui est le caractère essentiel de toute durée, sans toutefois que ces trois formes de durée soient homogènes, et pour ainsi dire superposables : le présent divin immobile et celui des formes pures ne correspondent pas à notre présent humain de façon à permettre de les situer dans celui-ci.

Cependant, de ce que Dieu est la cause première de l'ensemble des êtres finis créés, ces êtres connotent naturellement une relation de coexistence à l'éternité divine et, de ce point de vue, on peut dire que la durée divine est coextensive, non pas en elle-même, sans doute, mais dans ses effets, à la durée de l'esprit pur et à la durée temporelle des réalités sensibles. Dieu coexiste donc réellement aux événements de notre monde humain, puisque son action s'y exerce d'une manière continue par ses effets; mais cela ne crée pas en lui une continuité et une succession réelles. Ici, encore une fois, nous touchons au mystère de la réalité divine.

*
* *

L'état de l'âme humaine après la mort. La raison, confirmée par la foi, nous apprend que l'homme, la nature humaine, est une synthèse de deux principes : une âme spirituelle et un corps matériel et périssable. Il ne s'agit pas ici de deux réalités complètes en elles-mêmes et associées d'une manière accidentelle et contingente, mais de deux principes nécessairement relatifs l'un à l'autre, dont l'un, l'âme, est capable d'exister par elle-même, et donne son *esse,* son existence, au composé humain, dont elle est la forme, c'est-à-dire, lui donne sa signification et sa valeur de réalité humaine.

Quand la mort amène la dissolution du composé humain, celui-ci cesse d'exister comme tel, mais l'âme humaine ne perd pas pour autant son existence. Elle continue donc à exister, mais selon des conditions nouvelles, appropriées à son nouvel état et qui influent profondément sur son mode d'exister et d'agir. Etant dégagée du corps, elle cesse d'être dépendante des conditions qui l'affectaient en raison de son union à celui-ci. Elle existe maintenant à la façon d'un esprit pur, tout en gardant sa relation essentielle au corps, c'est-à-dire, qu'elle cesse d'être soumise aux conditions des réalités matérielles essentiellement liées à l'espace et au temps. Sa durée, de ce chef, n'est plus la durée temporelle, mais une durée analogue à celle de l'esprit pur [4]. Son existence désormais ne se déroule plus suivant une succession d'« avant » et d'« après », mais dans un présent immobile et indivisible. Dans ce présent, cependant, l'âme séparée reste capable, comme l'esprit pur, d'actes multiples de connaissance et de volonté; mais ces actes ne s'étalent plus selon une continuité temporelle dont ils seraient les parties : on peut dire en un sens, qu'ils sont simultanés, tout en étant distincts. Ici encore, nous touchons une réalité mystérieuse : le mode d'être et d'agir de l'esprit pur, dont nous n'avons aucune représentation, aucune connaissance propre, et

4. La durée de l'âme séparée n'est cependant pas la même que celle de l'esprit pur, car l'âme séparée implique un passé temporel qui lui est propre; elle n'a pas commencé à exister en dehors du temps, comme l'esprit pur.

dont nous pouvons seulement déterminer, par voie de négation, à partir de notre connaissance des objets d'expérience, certaines conditions rationnelles.

C'est ainsi que nous pouvons dire que le mode de connaissance de l'âme séparée n'est plus lié, même extrinsèquement, à des représentations sensibles, mais est strictement intellectuel, comme celui des esprits purs ; de même, il n'est plus du type discursif, mais du type intuitif, c'est-à-dire qu'il consiste en une saisie intellectuelle directe de ses objets. Ainsi l'âme séparée se connaîtra directement, intuitivement, selon son essence, et selon les déterminations concrètes de celle-ci, résultant des conditions objectives qui ont marqué l'existence du composé humain dont elle était la forme, et surtout de l'exercice de l'activité volontaire de celui-ci. Elle connaîtra en particulier, sans possibilité d'illusion, les dispositions affectives qui ont inspiré l'exercice de cette activité volontaire, et qui ont façonné peu à peu la personnalité morale du sujet de cette activité : dispositions volontairement acceptées par lui envers lui-même, envers les êtres inférieurs, envers les autres hommes et aussi envers Dieu. L'âme séparée, avec le concours divin dû naturellement à son mode nouveau d'être et d'agir et approprié à celui-ci, connaîtra aussi l'ensemble de la réalité existante dont elle fait naturellement partie, et les différents êtres qui constituent cette réalité, selon son degré de connaturalité avec eux, et les liens particuliers qui la rattachent à eux et qui les rattachent à elle [5].

L'activité de l'âme séparée ne s'exerce pas seulement selon la connaissance, mais aussi selon la volonté.

Cette activité volontaire se fera aussi selon un mode différent de celui du composé humain, et analogue à celui des formes pures. L'activité volontaire de l'homme dans la vie présente est essentiellement ordonnée à une fin dernière, qui représente pour lui l'idéal de vie humaine qu'il aspire à réaliser, et dans laquelle il met son bien total et sa perfection ultime. Cette fin dernière, l'homme, parvenu à l'usage de la raison, se la donne librement : « Homo, dit saint Thomas, cum usum rationis inceperit,... primum quod tunc (ei) occurit est deliberare de seipso », nous dirions : chercher sa voie, du point de vue moral. « Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem (bene agit moraliter) ; si vero non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quod in illa aetate est capax discretionis, peccat mortaliter [6] ». La fin dernière personnelle, l'homme, selon saint Thomas, se la détermine à partir de sa nature concrète : « Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei », c'est-à-dire, à partir des dispositions affectives et des inclinations qu'il trouve en lui, dispositions vis-à-vis de lui-même, vis-à-vis des choses et des autres hommes, vis-à-vis de Dieu aussi [7]. Ces dispositions ne

5. L'âme séparée connaîtra donc les êtres et les événements de notre univers terrestre, non comme Dieu les connaît, c'est-à-dire selon une vue qui embrasse à la fois le passé, le présent et le futur, mais selon leur déroulement temporel, sans que cependant cette connaissance soit temporelle.

6. *I^a II^ae*, q. 89, a. 6 in c. Cfr *ibid.*, ad 3 : « Primum quod occurrit homini discretionem habenti est quod de seipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem : finis enim est prior in intentione ».

7. Tout vouloir d'une fin, c'est-à-dire d'un objet qui n'est pas voulu seulement comme moyen mais pour lui-même, présuppose dans le sujet un attrait préalable, qui l'incline vers cette fin, attrait (ou répulsion) issu d'une disposition affective de la nature concrète du sujet. Le libre exercice du vouloir, chez l'homme, consiste précisément à accepter (ou à refuser) cet attrait, et à se déterminer selon l'objet concret, le mode d'agir particulier qui y correspond dans la situation actuelle du sujet. Toute nature humaine concrète implique en elle de multi-

procèdent pas directement de sa volonté, mais résultent en lui des conditions objectives qui l'ont fait concrètement ce qu'il est : son hérédité, les influences physiques, psychologiques, morales qu'il a subies, et aussi ses actions antérieures. Ce sont ces dispositions affectives qui orientent, mais sans le déterminer, le choix que tout homme, parvenu à la maturité de sa raison, fait, au moins obscurément, de la fin dernière qui donnera son sens à sa vie, et à laquelle il ordonnera tout l'exercice de son activité humaine. Le premier effet de ce choix sera de faire une certaine unité dans les tendances et les dispositions affectives qui sollicitent le sujet : celui-ci n'admettra plus comme inspiratrices de ses actions, que celles qui sont conformes à la fin dernière qu'il s'est donnée, en refoulant en lui celles qui lui seraient opposées. Mais cette unité de la volonté, dans la vie présente, restera toujours précaire, car le refoulement des tendances antagonistes ne parviendra jamais à les neutraliser complètement; elles subsisteront toujours plus ou moins dans le subconscient du sujet, et des circonstances nouvelles pourront les faire resurgir avec un attrait ravivé dans la conscience du sujet, menaçant ainsi l'orientation générale que celui-ci avait donnée à sa vie. Dans la vie présente, la volonté de l'homme ne pourra donc jamais s'engager avec une sécurité entière dans le sens de ce qu'il a voulu comme sa fin dernière et son bien total : pour lui, un reniement de sa fin dernière, qu'elle soit bonne ou mauvaise moralement, est toujours possible.

Dans l'âme séparée, les dispositions affectives sur lesquelles se fonde la détermination de sa volonté par rapport à sa fin dernière, cessent d'être dépendantes de circonstances objectives qui pourraient les changer, et qui tenaient aux conditions propres de l'âme unie au corps [8]. Elle reste dès lors immuablement fixée dans les dispositions dans lesquelles l'a trouvée la dissolution du composé dont elle était la forme. Son intention de la fin dernière, corrélative à sa vision intuitive des choses, prend dès lors la fermeté et le caractère absolu de la détermination de la forme pure vis-à-vis de sa fin.

Et l'effet de cette adhésion purement spirituelle de l'âme séparée à ce que

---

ples dispositions de ce genre, plus ou moins actives, qui affleurent dans la conscience psychologique du sujet sous forme de premiers mouvements indélibérés d'inclination (ou de répulsion) spontanée, selon les possibilités de s'actuer que leur offrent les situations indéfiniment variées et diverses dans lesquelles le sujet se trouve placé au fur et à mesure du déroulement de son existence. Le rôle de ces premiers mouvements indélibérés, involontaires est d'amorcer, pour ainsi dire, l'exercice de la volonté, car celle-ci, bien que faculté de se mouvoir elle-même, ne se meut elle-même que si elle est d'abord mue inchoativement par ces attraits et ces premiers mouvements.

8. Les dispositions affectives selon lesquelles l'homme se fixe sa fin dernière dans la vie présente ne dépendent pas directement de sa volonté : celle-ci ne peut les susciter par elle-même. L'homme les trouve d'abord en lui, résultant des conditions objectives qui ont façonné sa nature concrète; et il peut seulement adopter ou rejeter par sa détermination volontaire, les premiers mouvements qu'elles suscitent spontanément en lui, mais il ne peut pas les changer par sa seule volonté. Ces changements ne peuvent provenir que de causes indépendantes de sa volonté, c'est-à-dire de circonstances extérieures dont il subit l'influence en raison de son état corporel; car le propre de ce qui est corporel est d'être ouvert aux actions extérieures, en raison de la passivité que la matière met dans tout ce qui est corporel. L'âme séparée, n'étant plus soumise aux conditions de la matière, échappe dès lors aux vicissitudes des influences extérieures. C'est pourquoi un changement de dispositions affectives n'est plus possible pour elle et, par conséquent, ce qu'elle veut comme fin dernière, elle le veut immuablement (cfr *Contra Gentes,* IV, 95).

l'homme voulait comme fin dernière sera de réaliser pleinement l'unité de ses dispositions affectives selon ce qu'elle veut comme fin dernière. Alors que l'homme, dans la vie présente, reste toujours, en raison de sa condition même, sollicité par des tendances multiples, le plus souvent incohérentes et même opposées entre elles, que sa détermination volontaire ne parvient jamais à unifier complètement, l'âme séparée, par son adhésion purement spirituelle à sa fin, réalisera en elle la pleine rectification de ses dispositions affectives, éliminant, de celles qui ne s'accorderaient pas avec sa fin dernière, toute influence sur sa volonté. Ainsi l'âme de l'homme juste se trouvera définitivement fixée dans le sens de son bien vrai, de sa fin dernière et de sa perfection authentiques; et l'âme du pécheur se trouvera définitivement obstinée dans le sens de la fin dernière mauvaise que l'homme voulait au moment de sa mort.

Ainsi cette élimination de l'âme du juste des tendances désordonnées qui affectaient la nature concrète du composé humain, dont cette âme était la forme, représente pour celle-ci une purification d'elle-même. Et cette purification ne va pas sans une souffrance, car elle constitue pour l'âme un véritable arrachement d'une partie d'elle-même.

C'est ici que la spéculation rationnelle peut rejoindre le dogme catholique du Purgatoire.

*
* *

Quelles sont les conditions rationnelles selon lesquelles nous pouvons concevoir cette purification?

Du point de vue strictement rationnel, on peut comprendre que l'homme juste, après avoir dégagé sa volonté de ses fautes, conserve encore en lui, dans l'affectivité involontaire de sa nature, des dispositions affectives ordonnées dans le sens des objets de ses fautes, car son adhésion à ces objets a eu pour effet de renforcer en lui ces dispositions. Celles-ci subsistent encore d'une certaine manière dans l'âme séparée et sont un obstacle à la pureté de son adhésion à sa fin dernière authentique. L'âme séparée doit donc s'en purifier par un acte de charité parfaite, dont rien en elle n'affaiblira plus l'intensité. A cette charité parfaite cependant elle n'accédera pas nécessairement par un acte unique de volonté, mais par des actes plus ou moins nombreux, qui la dégageront progressivement de ses dispositions désordonnées involontaires. Ces divers actes toutefois ne seront pas temporels, car, comme nous l'avons dit déjà, l'âme séparée n'est plus soumise au temps dans l'exercice de son activité. Cette purification de l'âme aura donc un caractère instantané, sans cependant que cet instant intemporel, ce « nunc » sans continuité, puisse être assimilé à un instant de notre durée humaine, car les instants de notre durée humaine sont nécessairement en continuité avec des instants antérieurs et postérieurs à eux, inclus dans un déroulement temporel qui n'existe plus pour l'âme séparée. Nous n'avons évidemment aucune expérience de cet instant qui constitue la durée de l'esprit pur et que notre raison ne peut concevoir qu'à partir de nos instants temporels, en niant d'eux les caractères que notre raison sait incompatibles avec les conditions de la durée de l'esprit pur. De plus ce dégagement se traduira pour l'âme séparée par une souffrance, une lutte, un effort contre elle-même, qui, tout en la purifiant, n'ira pas sans un déchirement d'elle-même, d'ailleurs explicitement voulu et volontairement accepté dans ses effets douloureux par l'âme séparée.

A ces conditions rationnelles de la purification de l'âme juste, l'enseignement de la Foi ajoute un nouvel élément : les suffrages des fidèles peuvent aider les âmes des défunts dans cette purification, en méritant pour elles des secours divins qui renforceront les dispositions de charité de ces âmes dans leur effort pour stériliser en elles leurs dispositions désordonnées, et ainsi les soulageront dans leurs souffrances.

Mais à ce propos, un problème nouveau se pose : la purification de l'âme, avons-nous dit, est intemporelle, elle ne se prolonge pas durant un temps déterminé, mais s'accomplit dans un présent qui ne dure pas selon notre durée à nous. Et d'autre part, les suffrages offerts pour les défunts se situent à des moments déterminés de notre temps terrestre, et parfois bien longtemps après la mort de ceux pour qui ils sont offerts. Ne s'ensuit-il pas dès lors que ces suffrages arrivent trop tard et deviennent inutiles? L'Eglise ne le pense pas; et elle a condamné une proposition s'inspirant d'une telle opinion, qui rendrait pratiquement vains les suffrages offerts par les vivants pour les âmes des défunts [9].

L'attitude de l'Eglise en cette matière est-elle susceptible d'une explication rationnelle? Oui, car l'opinion condamnée s'inspire d'une conception manifestement erronée des rapports entre notre durée temporelle et la durée intemporelle de l'esprit pur et de l'âme séparée. Ces deux formes de la durée, en effet, sont sans commune mesure, comme nous l'avons déjà noté plus haut; elles représentent deux systèmes de durée sans coïncidence possible entre eux, sans simultanéité qui nous permettrait de faire correspondre la durée de l'esprit pur ou de l'âme séparée à des moments de notre durée temporelle. La durée des peines du Purgatoire ne peut donc se situer entre des limites de notre durée à nous; nous ne pouvons même pas dire qu'elles commencent pour l'âme séparée à un moment de notre durée, et qu'elles se terminent à un autre moment de cette durée : la libération de l'âme n'est pas un événement de notre temps et ne coïncide par lui-même à aucun moment de celui-ci.

La durée des peines du Purgatoire cependant coexiste, en un certain sens, à notre durée humaine, mais sans devenir temporelle en elle-même; de même que l'éternité divine coexiste d'une certaine manière à la durée du monde sensible. L'action divine, considérée selon ses effets dans le monde matériel, se déroule dans le temps, d'une manière successive, alors qu'en elle-même elle est pure activité intemporelle. D'une manière analogue, les suffrages des fidèles se situent dans le temps et atteignent les âmes pour lesquelles ils sont offerts dans cette durée intemporelle qui est la leur. La différence entre les deux cas est que, pour l'action divine dans le monde sensible, la cause est intemporelle et les effets temporels, tandis que dans le cas du soulagement des âmes souffrantes par les suffrages des fidèles, la cause est temporelle et son effet intemporel. Les effets de nos suffrages seront donc instantanés par rapport aux âmes des défunts, alors cependant que ces suffrages se situent dans le déroulement du temps, si bien que, par rapport à nous, à nos suffrages, c'est comme si les âmes du Purgatoire étaient dans le temps, alors qu'elles sont en dehors du temps; la durée des peines du Purgatoire nous apparaît naturellement comme temporelle, alors qu'en elle-même elle est intemporelle; exactement comme par rapport à nous, l'action divine dans notre monde humain nous apparaît comme temporelle et successive, alors qu'en elle-même, elle est pure immobilité intemporelle. De part et d'autre, sans doute, nous nous trouvons en présence d'un mystère, le mystère du rapport du temps à l'éternité ou à la durée de l'esprit pur, que nous ne pou-

9. Dz., 1143 : Annuum legatum pro anima relictum non durat plus quam decem annos.

vons ni imaginer ni nous représenter, mais seulement concevoir d'une manière analogique ; mystère dont notre raison ne peut récuser la réalité, mais dont elle ne peut que déterminer certaines conditions nécessaires. Et ce mystère qui, au premier aspect, heurte si fort notre raison [10], apparaît moins déconcertant, sans en devenir pour autant intelligible, si nous considérons que notre durée humaine et la durée des âmes séparées ne sont pas commensurables ou superposables, mais correspondent à des plans différents qui n'ont pas de point de contact.

Il nous paraît, et ce sera là notre conclusion, que ce que nous avons dit permet de donner un sens acceptable aux manières communes d'estimer la valeur satisfactoire des suffrages offerts par les vivants pour les âmes du Purgatoire, et en particulier des indulgences applicables aux défunts. Non pas sans doute que, prise en elle-même, la durée des peines du Purgatoire puisse être estimée en jours ou en années de notre temps humain : ces jours et ces années ont un sens pour nous, car, par rapport à nous, le Purgatoire dure vraiment, exactement comme, par rapport à nous, l'action divine dans notre monde dure réellement d'une manière temporelle ; mais, pris en eux-mêmes, le Purgatoire et l'action divine sont intemporels. Et dès lors les mesures quantitatives des suffrages offerts pour les défunts ne peuvent guère signifier que le degré de leur efficacité. Telle est aussi la conclusion de l'auteur de l'article « Purgatoire » dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique* : « Il est d'ailleurs bien risqué de se demander combien de ' temps ' les âmes demeureront au Purgatoire. Le temps est la durée qui mesure les choses matérielles. Au Purgatoire il n'y a ni jours, ni années, ni temps, mais ' aevum ' ou ' éviternité ' (Voir « Eternité », t. V, col. 915). Comment estimer une durée qui échappe à nos conceptions terrestres? Aussi la plupart des théologiens passent-ils rapidement sur une question parfaitement insoluble... L'intensité de la peine, quelle que soit cette peine, peut seule être invoquée ici comme explication plausible » (*D.T.C.*, t. XIII, col. 1289-1290).

Eegenhoven-Louvain E. Brisbois, S. J.
95 Chaussée de Mont-Saint-Jean.

10. Il faut dire que les théories de la relativité einsteinienne nous ont familiarisés avec des conclusions logiques pour le moins aussi paradoxales.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Encyclique inaugurale du Pontificat de S.S. Jean XXIII. — (*A.A.S.*, 1959, 498-531. — *La Doc. Cath.*, 1959, col. 897-922).

La date de l'encyclique — 29 juin — et ses premiers mots *Ad Petri cathedram* sont par eux-mêmes significatifs. Comme il l'a fait depuis huit mois, S.S. Jean XXIII, avec une vue aussi réaliste qu'apaisée des nécessités de notre époque, revendique pour le magistère suprême le droit de dénoncer clairement au monde les maux dont il souffre en même temps que de lui en montrer les remèdes. Ceux-ci ne peuvent être trouvés que dans l'adhésion des intelligences et des cœurs à la vocation surnaturelle à laquelle Dieu a daigné appeler l'humanité.

Il y a près de deux siècles que les Papes ont pris l'habitude d'exprimer au début de leur pontificat le jugement qu'ils portaient sur le monde que le Christ confiait à leur zèle pastoral [1]. L'encyclique *Inscrutabili divinae sapientiae* de Clément XIV, du 12 décembre 1769, commence la série de ces grands documents qui furent aussi des programmes d'action. Que l'on se rappelle, pour ne parler que des plus récentes, l'encyclique *Ubi arcano Dei* de Pie XI, le 23 décembre 1922, sur la restauration du Règne du Christ par la paix du Christ et l'encyclique *Summi Pontificatus* de Pie XII, le 20 octobre 1939, sur l'agnosticisme religieux et moral, cause des maux présents, et sur ses remèdes dans la rééducation chrétienne du monde par l'Eglise.

Aux premières vêpres de la fête de saint Pierre, le 28 juin dernier, S.S. Jean XXIII avait annoncé la publication toute proche de son encyclique inaugurale, indiquant son objet, demandant qu'on l'accueillît « avec simplicité et avec foi ».

Le thème reflète exactement les préoccupations pastorales manifestées déjà à maintes reprises par le Souverain Pontife : « Vérité, unité et paix sous l'inspiration de la charité ». Le document se divise en quatre grandes parties :

I. La vérité et ce qui la menace.

II. L'union, la concorde et la paix entre les peuples, les classes sociales, au sein des familles.

III. L'Unité de l'Eglise par le magistère, le gouvernement et le culte. Invitation à l'Union.

IV. Exhortations paternelles aux diverses classes de fidèles.

I. *La Vérité*

L'ignorance de la vérité et plus encore le mépris ou la haine à son égard sont à l'origine des maux qui affligent les individus et la société.

« Dieu nous a doués d'une raison capable de connaître les vérités naturelles.

1. *L'Osservatore Romano*, Una Trinita vitale, 5 juillet 1959. Dans les numéros des 6-7, 8, 9 juillet le triple objet de l'encyclique : vérité, unité, paix est longuement commenté.

Si nous suivons la raison, nous suivons Dieu lui-même qui en est l'auteur, comme il est notre législateur et le guide de notre vie. Si au contraire par légèreté, par négligence ou par malice, nous nous écartons de ces vérités naturelles, par le fait même nous nous détournons du bien suprême et de la loi morale.

» Nous pouvons, Nous l'avons dit, atteindre par la raison les vérités naturelles; néanmoins, cette connaissance — surtout en ce qui concerne la religion et la morale — ne peut pas être acquise par tous avec facilité, ni souvent sans risque d'erreurs. Quant aux vérités qui échappent à la capacité naturelle de la raison, nous ne pouvons en aucune façon les atteindre sans la lumière et l'inspiration du Saint-Esprit. C'est pourquoi le Verbe de Dieu, qui « habite une lumière inaccessible » (1 Tm 6, 16), dans son immense amour et dans sa compassion pour le sort de l'humanité, « s'est fait chair et a demeuré parmi nous » (Jn 1, 14), pour éclairer « tout homme qui vient au monde » (Jn 1, 9) et pour conduire toute l'humanité non seulement à la plénitude de la vérité, mais encore à la vertu et à la béatitude éternelle. Tous les hommes doivent donc adopter la doctrine de l'Evangile. S'ils la rejettent, ils mettent en question les fondements mêmes de la vérité, de l'honnêteté et de la culture.

» Il s'agit, comme on le voit, d'une question très grave, à laquelle est lié très étroitement notre salut éternel. »

Après avoir protesté contre ceux qui délibérément répandent le mensonge, se conciliant la faveur des simples et modelant à leur guise l'esprit des jeunes, le Pape souligne le grave devoir de ceux qui disposent des techniques modernes de diffusion des idées. Comme toujours, à côté des dangers, il se plaît à relever les avantages et à stimuler aux réalisations bienfaisantes.

« Nous ne pouvons Nous empêcher d'exhorter spécialement à l'exactitude, à la prudence et à la discrétion dans la présentation de la vérité, ceux qui par leurs livres, leurs revues et leurs journaux, aujourd'hui en si grande abondance, exercent une telle influence sur l'esprit de leurs lecteurs, surtout des jeunes, et sur la formation de l'opinion et des mœurs. C'est à eux qu'incombe le très grave devoir de propager non le mensonge, l'erreur ou l'obscénité, ni ce qui excite au vice, mais bien le vrai et tout ce qui porte au bien et à la vertu. »

« Nous devons encore y ajouter la radio, le cinéma, et aussi la télévision dont chacun peut suivre chez soi les spectacles. Ces moyens de diffusion peuvent constituer une invitation et une exhortation au bien et même à la vertu chrétienne, mais souvent, hélas! ils peuvent être, spécialement pour les jeunes, la source de mœurs dépravées, de malhonnêteté, d'erreur et de dévergondage.

» Pour neutraliser soigneusement et efficacement la mauvaise influence toujours croissante de ces moyens dangereux, il faut résolument leur opposer les armes du vrai et du bien. A la presse du mal et du mensonge, il faut opposer celle du bien et de la vérité. Aux émissions de radio et aux spectacles de cinéma et de télévision, qui font aimer l'erreur et le vice, il faut en opposer d'autres qui défendent la vérité et les bonnes mœurs. De cette manière, des inventions si puissantes pour le mal pourront se transformer en moyen de salut pour les hommes et en honnête divertissement. Le remède surgira de la source qui souvent distille le poison. »

Le Pape dénonce un dernier danger pour la vérité, celui de l'indifférentisme religieux. Il conduit logiquement à l'affirmation absurde que toutes les religions se valent, sans aucune différence entre le vrai et le faux. Comment alors pouvoir soutenir la vérité absolue et unique de la religion catholique? Or, il faut le répéter, l'enjeu est grave : il y va du salut éternel et même déjà de la paix et du bonheur véritables dès ici-bas. « Ce n'est que lorsque nous aurons atteint la vérité qui naît de l'Evangile et qui doit se traduire dans la vie pratique, que notre esprit pourra jouir de la possession tranquille de la paix et de la joie. »

II. *L'Unité, la Concorde et la Paix*

La connexion est évidente entre la possession en commun de la même vérité et l'unité des esprits, des cœurs et des actes.

« Les oppositions, les litiges, les désaccords naissent en premier lieu du fait que la vérité n'est pas connue ou, ce qui est pire encore, du fait que, bien que connue, elle est attaquée en vue des avantages que l'on espère retirer du mensonge, ou par suite de cet odieux aveuglement qui pousse les hommes à justifier, et avec trop d'indulgence, leurs passions et leurs actions coupables. »

Dans l'amour et le service de la vérité les citoyens et leurs gouvernants doivent se rencontrer : ainsi assurent-ils la concorde et la paix qui sont elles-mêmes sources de la prospérité publique et privée.

« Placé au-dessus des conflits entre les Etats, Nous embrassons tous les peuples avec la même charité et ne sommes pas mû par des intentions de domination politique ni par aucun désir des biens terrestres; en parlant d'un sujet aussi important, Nous croyons pouvoir être jugé sereinement et écouté par les hommes de toutes les nations.

» Dieu n'a pas créé les hommes ennemis, mais frères. Il leur a donné la terre à cultiver par leur travail et leurs efforts, pour que tous puissent jouir de ses fruits et en tirer ce qui est nécessaire à leur alimentation et à leurs besoins. Les nations différentes ne sont rien d'autre que des communautés d'hommes, c'est-à-dire de frères, qui doivent tendre dans l'union fraternelle non seulement à la fin propre à chacune d'entre elles, mais aussi au bien commun de toute l'humanité.

» Du reste, cette vie mortelle et passagère ne doit pas être considérée seulement en elle-même ni en raison des jouissances qu'elle comporte. Si elle conduit à la dissolution du corps, elle prépare à la vie immortelle et à la patrie, où nous vivrons éternellement. »

Tour à tour, le Pape envisage l'union à réaliser entre les Etats, entre les classes sociales, au sein des familles.

« Si l'on cherche vraiment la paix et non la guerre — et c'est un devoir — et si l'on tend dans un effort commun et sincère à une concorde fraternelle *entre les peuples*, alors seulement il sera possible de reconnaître les intérêts nationaux de chacun et de mettre heureusement fin à toutes les divergences. On pourra ainsi arriver d'un commun accord, et avec les moyens adéquats, à cette unité tant désirée, grâce à laquelle les droits de chaque Etat à la liberté, loin d'être foulés aux pieds par les autres, seront défendus sûrement. »

« C'est pourquoi Nous demandons à tous, mais spécialement aux chefs d'Etat, de méditer attentivement sur ces points devant Dieu, leur juge, et d'employer courageusement tous les moyens qui peuvent mener à l'union nécessaire. Cette unité de vues, qui, comme Nous l'avons dit, augmentera certainement à elle seule la prospérité commune des peuples, ne pourra être restaurée qu'au moment où, par la pacification des esprits et la sauvegarde des droits de chacun, resplendira partout la liberté due à l'Eglise, aux nations et à tous les citoyens. »

La concorde que l'on recherche entre les peuples, il est nécessaire de l'établir toujours plus aussi *entre les classes sociales*. Non pas que les différences entre celles-ci, voulues par l'auteur même de la nature, doivent être supprimées; mais il faut tendre à une collaboration amicale entre elles, dans un esprit de communauté et de fraternité. Au reste, l'écart entre les classes sociales est moins grand que jadis; elles ne se limitent plus aux deux blocs où s'opposaient le capital et

le travail. Le labeur et les talents personnels permettent de gravir l'échelle sociale.

« Il est consolant de constater que les améliorations récentes apportées dans les conditions mêmes du travail font que l'on ne s'intéresse plus seulement aux avantages économiques des ouvriers, mais aussi à leur procurer un genre de vie plus élevé et plus digne.

» Il reste cependant un long chemin à parcourir. Il existe encore trop d'inégalités, trop de motifs de rivalité entre les différents groupes, dus parfois à une idée imparfaite ou inexacte du droit de propriété, de la part de ceux qui recherchent avec excès l'avantage et le profit. Il faut y ajouter ce redoutable problème du chômage, qui éprouve déjà si durement tant d'hommes, et qui, momentanément du moins, risque de s'aggraver encore du fait de la mécanisation plus poussée des moyens de production. »

« Nous exhortons vivement tous ceux sur qui reposent les responsabilités majeures des entreprises et de qui dépend le sort et parfois la vie des travailleurs, de ne pas apprécier seulement leur rendement économique, de ne pas se limiter au respect de leurs droits concernant leur salaire, mais de les considérer comme des personnes, bien plus, comme des frères. Qu'ils s'efforcent, en outre, de la manière convenable, de permettre à l'ouvrier une participation de plus en plus étroite aux bénéfices et aux intérêts de toute l'entreprise.

» A ce propos, Nous demandons que les droits et devoirs réciproques des employeurs et des travailleurs deviennent mieux harmonisés et réglés ». Toutes les organisations professionnelles doivent avoir à cœur d'être des agents de rapprochement et non d'opposition entre les classes. Il faut veiller surtout à ce qu'au progrès économique corresponde un non moindre progrès de l'ordre moral, comme le demandent notre dignité de chrétiens et notre simple dignité d'hommes.

Enfin, comment se réaliserait l'union entre les peuples et les classes si la paix et la concorde ne régnaient *dans les familles?* « Que le père de famille soit parmi les siens comme le représentant de Dieu et qu'il s'impose aux autres non seulement par son autorité, mais également par l'exemple d'une vie irréprochable. Que la mère de famille par sa douceur et sa vertu dirige la maison avec force et suavité; qu'elle soit pour son époux tendre et affectueuse et qu'ensemble ils élèvent avec soin leurs enfants, ce don si précieux que Dieu leur a confié, et leur apprennent à vivre honnêtement et religieusement. Que les enfants, comme il convient, obéissent à leurs parents, les aiment, ne se bornent pas à leur prodiguer des consolations, mais les aident vraiment, si cela s'avère nécessaire. Que le foyer domestique exhale cette charité qui régnait à Nazareth. »

III. *L'Unité de l'Eglise*

L'encyclique consacre une section importante à cette Unité de l'Eglise à laquelle S.S. Jean XXIII manifeste depuis le jour de son couronnement un intérêt si constant et déjà si efficace.

« Fortement encouragé par cette très douce espérance (la réalisation de la prière du Sauveur pour l'unité de son troupeau), Nous avons annoncé déjà Notre intention de convoquer un Concile œcuménique, auquel participeront les évêques du monde entier, pour traiter de grands problèmes religieux. Le but principal du Concile consistera à promouvoir le développement de la foi catholique, le renouveau moral de la vie chrétienne des fidèles, l'adaptation de la discipline ecclésiastique aux besoins et méthodes de notre temps. Ce sera assurément un admirable spectacle de vérité, d'unité et de charité, dont la vue sera, Nous en avons confiance, pour ceux qui sont séparés de ce Siège apostolique,

une douce invitation à rechercher et à trouver cette unité, pour laquelle Jésus-Christ a adressé à son Père céleste une si ardente prière.

» Nous savons qu'en ces derniers temps — ce qui Nous a consolé — s'est esquissé dans bien des communautés séparées de la Chaire de Saint-Pierre un mouvement de sympathie vers la foi et les institutions de l'Eglise catholique, ainsi qu'une estime croissante à l'égard du Siège apostolique, l'amour de la vérité détruisant peu à peu les préjugés. Nous savons, d'autre part, que presque tous ceux qui, bien que séparés de Nous et divisés entre eux, portent le nom de chrétiens, ont tenu à plusieurs reprises des réunions pour créer des liens entre eux et ont établi dans ce but des Conseils permanents. Ces initiatives traduisent leur vif désir d'arriver au moins à une certaine forme d'unité.

» Il est hors de doute que le divin Rédempteur a fondé son Eglise en l'assurant et la dotant d'une unité très solide. Si par impossible il ne l'avait pas fait, il aurait institué un organisme caduc et qui avec le temps se serait trouvé en opposition ouverte avec lui-même, à la manière de ces systèmes philosophiques qui, livrés à la variété des opinions humaines, naissent l'un de l'autre, se transforment et disparaissent à leur tour. »

La véritable Eglise du Christ se reconnaît à son unité de doctrine, de gouvernement et de culte.

La doctrine catholique enseigne les vérités révélées par Dieu même, contenues dans la Sainte Ecriture ou dans la Tradition orale et écrite et que depuis l'âge apostolique, tout le long des siècles, les Souverains Pontifes et les Conciles Œcuméniques légitimes ont sanctionnées et définies. Pour les points libres de doctrine, la discussion des théologiens, si elle est menée dans la charité, ne peut que concourir à une meilleure intelligence des dogmes.

L'unité de gouvernement dans l'Eglise catholique, dont la constitution hiérarchique est manifeste aux yeux de tous, soumet tous les évêques au seul Pontife romain.

L'unité de culte s'exprime dans la possession depuis l'origine des sept sacrements et surtout dans l'unique sacrifice eucharistique, la diversité des rites approuvés ne faisant que manifester davantage la richesse de l'Epouse du Christ.

Le Pape s'adresse paternellement aux chrétiens séparés du Siège apostolique. Il leur demande, comme à tous les catholiques d'ailleurs, de prier plus que jamais avec Jésus pour l'Unité de son Eglise.

« Que ce merveilleux spectacle d'unité, dont seule l'Eglise catholique jouit et brille, que ces vœux et ces prières par lesquelles elle implore de Dieu la même unité pour tous, touchent et émeuvent votre âme, ô vous qui êtes séparés de ce Siège apostolique.

» Laissez-Nous, dans un affectueux désir, vous appeler frères et fils; laissez-Nous entretenir l'espoir d'un retour si cher à Notre cœur de Père. Nous aimons vous parler avec la même sollicitude pastorale qui faisait dire à Théophile, évêque d'Alexandrie, en s'adressant à ses frères et à ses fils alors qu'un schisme malheureux déchirait la tunique sans couture de l'Eglise : « Imitons chacun selon nos forces, amis très chers, nous tous qui participons à la vocation céleste, Jésus le chef qui nous sauve parfaitement. Embrassons l'humilité qui élève, la charité qui unit à Dieu et une foi sincère envers les mystères divins. Fuyez la division, évitez la discorde..., soutenez-vous dans une charité mutuelle. Ecoutez le Christ vous dire : voici à quoi tous vous reconnaîtront pour mes disciples : à l'amour que vous aurez les uns pour les autres » (cfr *Hom. in mysticam caenam*; *P.G.*, LXXVII, 1027).

» Notez, Nous vous en prions, que Notre affectueux appel à l'unité de l'Eglise ne vous invite pas à entrer dans une demeure étrangère, mais dans la maison commune, la maison du Père. Laissez-Nous par conséquent vous exhorter, parce

que Nous vous aimons tous tendrement « dans le cœur du Christ Jésus » (Ph 1, 8), à vous souvenir de vos pères, « qui vous ont fait entendre la parole de Dieu et, considérant l'issue de leur carrière, imitez leur foi » (He 13, 7). La glorieuse troupe de saints que chacune de vos nations a déjà envoyée au ciel, ceux spécialement dont les écrits vous ont transmis et expliqué de façon exacte et éloquente la doctrine de Jésus-Christ, semblent par l'exemple de leur vie vous inviter à l'unité avec ce Siège apostolique, avec lequel votre communauté chrétienne elle aussi a été salutairement unie pendant tant de siècles.

» Nous Nous adressons donc comme à des frères à tous ceux qui sont séparés de Nous, disant avec saint Augustin : « Qu'ils le veuillent ou non, ils sont nos frères. Ils ne cesseront d'être nos frères que s'ils cessent de dire le *Pater noster* » (S. Aug., *In Ps.* XXXII ; *Enarr.*, II, 29 ; Migne, *P.L.*, XXXVI, 299). « Aimons donc le Seigneur notre Dieu, aimons son Eglise : lui comme un père, elle comme une mère ; lui comme un maître, elle comme sa servante, puisque nous sommes les fils de cette servante. Mais c'est là l'union d'un grand amour : quiconque offense l'un ne mérite pas de l'autre... Quel profit pour toi que ton père ne soit pas offensé, s'il doit venger ta mère outragée ?... Tenez donc, mes très chers frères, tous d'une seule âme, Dieu pour votre père et l'Eglise pour votre mère... » (Id., *In Ps.* LXXXII ; *Enarr.*, II, 14 ; Migne, *P.L.*, XXXVII, 1140).

» C'est pourquoi Nous prions et supplions le Dieu très bon, qui donne la lumière céleste et tous les biens, d'assurer l'unité de l'Eglise, l'extension du bercail et du règne du Christ, et Nous exhortons à faire de même tous les frères et les fils très chers que Nous avons dans le Christ. Le succès, en effet, du futur Concile œcuménique, bien plus que de l'activité de l'industrie humaine, dépend de cette sainte rivalité de prières ardentes et communes. Nous y invitons aussi de grand cœur ceux qui, bien que n'appartenant pas à ce bercail, respectent Dieu cependant et l'honorent, et s'efforcent avec bonne volonté d'obéir à ses commandements.

» Que la prière divine du Christ obtienne à cet espoir et à ces vœux épanouissement et réalisation : « Père saint, garde en ton nom ceux que tu m'as donnés, pour qu'ils soient un comme nous... Consacre-les dans la vérité : ta parole est vérité... Je ne prie pas seulement pour eux, mais pour ceux-là aussi qui, grâce à leur parole, croiront en moi... ; pour qu'ils soient parfaitement un... » (Jn 17, 11, 17, 20, 21, 23). »

L'invitation de S.S. Jean XXIII se fait encore plus pressante et plus humble : « Nous savons le peu que Nous sommes et que Dieu a daigné Nous élever au degré suprême du Souverain Pontificat, non en vertu de Nos mérites, mais par un dessein mystérieux.

» C'est pourquoi, à tous Nos frères et Nos fils qui sont séparés de cette Chaire de Saint-Pierre, Nous répétons ces paroles : « Je suis... Joseph, votre frère » (Gn 45, 4). Venez, « comprenez-Nous » (2 Co 7, 2) ; Nous ne désirons rien, Nous ne voulons rien, Nous ne demandons rien à Dieu, sinon votre salut et votre bonheur éternel. Venez. De cette concorde si désirée et de cette unité que la charité fraternelle doit nourrir et entretenir naîtra une grande paix ».

Le Christ en effet a invité les siens à la paix et à la joie : ce sont les fruits, dès ici-bas, de la participation à sa vie divine. Toutefois, note le Pape, la paix de cette terre d'exil est une paix active et non oisive, ni inerte.

« C'est surtout une paix qui doit combattre contre toutes les erreurs, même masquées et fallacieuses, contre les charmes et les attraits du vice, enfin contre tous les ennemis de l'âme qui peuvent affaiblir, tacher ou ruiner l'innocence ou notre foi catholique ; contre les haines aussi, les rivalités, les divisions, qui peuvent la briser et la déchirer. C'est pour cela que le divin Rédempteur nous a donné et recommandé lui-même *sa* paix. »

IV. *Exhortations paternelles*

Ce qui caractérise cette dernière partie de l'encyclique, c'est à la fois le souci qu'y manifeste le Souverain Pontife de n'omettre aucune classe de fidèles et la tendresse paternelle avec laquelle il compatit à toutes les formes de la souffrance humaine.

Que les évêques dans leurs lourdes responsabilités soient soutenus par une spéciale confiance en Jésus-Christ.

Que les prêtres se souviennent qu'ils ne sont pas des fonctionnaires, mais des ministres de la vérité et de la charité divines, ne croient jamais en avoir fait assez pour l'établissement sur terre du Règne pacifique de Jésus-Christ.

Que les religieux se montrent soucieux de fidélité à l'esprit de leurs fondateurs. Le Pape les encourage explicitement à la collaboration avec le clergé séculier.

« Nous savons qu'un bon nombre de ces chers fils sont aussi très souvent appelés aux charges pastorales, à cause des difficultés actuelles, et que c'est au grand avantage du nom chrétien et de la vertu chrétienne. Aussi, les exhortons-Nous instamment — bien que Nous sachions qu'ils n'ont pas besoin de Notre exhortation — à ajouter aux illustres mérites dont se sont rendus dignes leurs Ordres ou Congrégations religieuses dans le passé, celui de répondre selon leurs forces et de grand cœur aux besoins actuels du peuple et de collaborer volontiers, dans la mesure où ils en auront la permission, avec le reste du clergé. »

Quant aux missionnaires, « Nous souhaitons donc que ces chers fils — et tous ceux qui, soit comme catéchistes, soit d'une autre manière, aident généreusement les Missions dans ces régions — sachent que Nous les tenons particulièrement présents à Notre cœur et que Nous prions tous les jours pour eux et pour leurs entreprises, et que Nous confirmons de Notre autorité et de grand cœur tout ce que Nos Prédécesseurs, et spécialement Pie XI et Pie XII, ont très heureusement établi à ce sujet dans leurs encycliques. »

Les religieuses, soit dans l'obscurité du cloître, soit dans les activités de l'apostolat, sont d'une grande aide pour l'Eglise.

L'Action catholique est indispensable pour seconder l'apostolat hiérarchique. Le champ de travail qui s'ouvre devant elle est immense. C'est pourquoi le Saint-Père se propose de développer plus tard ce sujet qu'il considère comme « très grave et de souveraine importance ». En attendant, il fait appel à l'esprit d'union et de discipline, sous la direction de la hiérarchie.

« Il Nous semble maintenant entendre monter vers Nous les voix gémissantes de ceux qui souffrent cruellement, physiquement ou moralement, de ceux qui se trouvent dans de telles difficultés matérielles qu'ils ne peuvent avoir un logis digne d'un être humain, ni se procurer, à la sueur de leur front, la nourriture qui leur est nécessaire à eux et à leurs enfants. Ces voix émeuvent profondément Notre cœur; et Nous voulons d'abord apporter aux malades, aux infirmes, aux vieillards, la consolation qui vient du ciel. » Toute souffrance patiemment supportée purifie l'âme, lui vaut une récompense éternelle, est un service actuel de l'Eglise militante, pour laquelle elle expie et fléchit la miséricorde divine.

Le sort de ceux dont les ressources économiques sont insuffisantes ne touche pas moins le Pape, cela par souci de justice et aussi à cause du danger qu'une propagande hostile à la religion fait courir au monde du prolétariat. Sans doute la diffusion de la doctrine sociale de l'Eglise sous l'action des derniers Pontifes a déjà obtenu de très consolants résultats. Mais S.S. Jean XXIII, qui confirme cette doctrine, demande qu'elle soit « au plus tôt, bien que progressivement, mise effectivement et totalement en pratique ».

Réfugiés et émigrés sont aussi l'objet de la sollicitude du Pape, à cause des privations de tout genre — notamment de la douce intimité familiale — qui les atteignent et des périls auxquels leur vie chrétienne est exposée. Aussi se réjouit-il de l'action des missionnaires des émigrés et sur le plan politique international des efforts tentés pour résoudre ces problèmes.

Enfin, le regard du Pape se porte avec émotion vers l'Eglise persécutée, vers ces évêques, prêtres et fidèles « chassés en exil, détenus dans les camps ou les prisons pour n'avoir pas voulu manquer à leur devoir épiscopal ou sacerdotal ni s'écarter de la foi catholique ». Avec autant de mansuétude que de fermeté, le Pape proteste contre ces violations de la liberté, ce mépris des droits sacro-saints de Dieu et de la religion qui ébranlent d'ailleurs les fondements mêmes de la société humaine et entraînent tôt ou tard son écroulement. A la prière pour les persécutés le Pape invite instamment tous ses Frères et fils dans le Christ du monde entier.

L'encyclique s'achève par un appel à un renouveau chrétien dans la pratique de toutes les vertus et spécialement de la charité par les œuvres de miséricorde. Conversion ou progrès seront plus efficaces que les prières elles-mêmes pour nous rendre Dieu propice et aussi à nos frères.

E. B.

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Condamnation de quatre ouvrages de Henry Duméry. — (Décret des 4-17 juin 1958. — *A.A.S.*, LI, 1959, p. 432).

La mise à l'index de quatre ouvrages de Henry Duméry avait été rendue publique dès le 21 juin 1958 (cfr *N.R.Th.*, 1958, p. 906). Mais c'est un an plus tard que paraît officiellement le texte du décret dans le fascicule 8 du 22 juin 1959 des *Acta Apostolicae Sedis*. Les quatre ouvrages en question sont les suivants :

Philosophie de la religion, 2 vol., Paris, 1957;
Critique et religion, Paris, 1957;
Le problème de Dieu en philosophie de la religion, Bruges, 1957;
La foi n'est pas un cri, Tournai, 1957.

Nos lecteurs voudront bien se reporter aux deux études, publiées dans cette revue, concernant la pensée de M. Duméry : celle du P. G. Dejaifve, S. J. : « *La foi n'est pas un cri* » (*N.R.Th.*, 1958, pp. 468-497) et celle du P. L. Malevez, S. J. : « *La connaissance de Dieu selon M. Duméry* » (*Ibid.*, pp. 806-839), ainsi qu'à l'ouvrage de ce dernier : « *Transcendance de Dieu et création des valeurs. L'Absolu et l'homme dans la philosophie de Henry Duméry* », paru aux éditions du Museum Lessianum (cfr *N.R.Th.*, 1959, pp. 550-551).

Bibliographie

ECRITURE SAINTE

NOUVEAU TESTAMENT

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. 26. *Epistulae catholicae. Apocalypsis.* Lieferung 2. *1 Pt.* Fribourg-en-Br., Herder, 1957, 32 × 24 cm., p. 65-184. Prix : 26,25 marks ; en souscription : 22,30 marks.

Ce deuxième fascicule du vingt-sixième tome de la *Vetus latina* publie presque intégralement, c'est-à-dire à un verset près, la première Epître de saint Pierre. Comme pour l'épître de saint Jacques les éditeurs distinguent plusieurs façons de l'ancienne version latine préhiéronymienne. Ils les désignent par les sigles suivants : K = texte de Carthage, au temps de saint Cyprien, le plus ancien connu ; C = texte africain postérieur (donatistes, saint Augustin, si ses citations sont attestées par d'autres témoins) ; A = saint Augustin, si ses citations sont propres à lui seul. Ces trois façons se groupent en une branche qu'on s'est accordé d'appeler « africaine ». Se contredistingue d'elle une autre branche, plus récente de date, désignée du sigle générique de E, ou européenne, que l'on retrouve dans ses trois façons : S = texte ancien espagnol (provenant de l'Afrique) ; T = texte plus récent qu'on rencontre aux V^e^ et VI^e^ siècles fort répandu en Afrique, Espagne, Gaule, Italie, Irlande ; enfin V = la Vulgate. Pour avoir un aperçu d'ensemble sur les caractères et l'évolution de ces groupements, il faudra sans doute attendre la publication de l'Introduction commune à l'ensemble du volume, et qui sera fournie en même temps que le texte de l'Apocalypse. La publication de la *Vetus latina* se poursuit lentement mais régulièrement et toujours avec le plus grand soin. Les éditeurs espèrent pouvoir donner chaque année l'équivalent d'un fascicule d'environ 160 pages. Ch. Martin, S. J.

W. Thiele. — *Wortschatzuntersuchungen zu den lateinischen Texten der Johannesbriefe.* Coll. Vetus Latina, 2. Fribourg-en-Br., Herder, 1958, 32 × 24 cm., 48 p.

L'étude de W. Thiele, qui appartient à une série de *Subsidia* annexée à la publication de la *Vetus latina,* s'occupe de quelques problèmes de vocabulaire soulevés par le texte des trois Epîtres de saint Jean qu'il doit assez prochainement y publier. Il tâche de discerner, dans les limites assez étroites du vocabulaire latin de ces trois Epîtres, les éléments que l'on pourrait dénommer « africains » et ceux qu'il y aurait lieu de ranger parmi les « européens ». Pour ce faire on considérera comme « africains » ceux qu'on trouve utilisés de préférence dans les citations bibliques de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique, et comme « européens » ceux qu'on retrouve utilisés de préférence en Europe. Tertullien s'étant, semble-t-il, fait lui-même et pour son propre usage, sa traduction du grec, reste hors considération. On notera aussi que ces dénominations ne préjugent en rien des problèmes d'origine et surtout de géographie et d'évolution linguistiques. Thiele dresse tout d'abord le lexique de tous les termes latins utilisés pour traduire le texte grec des trois épîtres de saint Jean, en les accompagnant de la mention des manuscrits ou auteurs anciens qui les citent. Puis, confrontant les sources, selon le principe « africain » ou « euro-

péen » énoncé plus haut, il classifie les termes latins qu'il y a lieu de ranger dans l'un et l'autre groupe. Ainsi, nous trouvons que le terme grec ἀγαπη a été exprimé par quatre mots latins : *agape, dilectio, caritas, amor.* Et nous constatons que saint Cyprien accorde la préférence à *agape* et *dilectio,* à l'inverse des sources dites « européennes ». *Agape* et *dilectio* représentent donc ce que nous pourrions appeler un élément africain. Le cas est typique pour ce terme, il l'est moins pour la plupart des autres, si on restreint son enquête au seul vocabulaire des trois épîtres de saint Jean. Mais l'auteur a pu, en de nombreux cas, l'étendre jusqu'en d'autres écrits néotestamentaires qui ont confirmé les indices fournis par les trois épîtres johanniques. L'examen de l'ensemble du vocabulaire l'incite à croire que le texte de Cyprien (= K) n'est lui-même qu'un chaînon dans un processus déjà antérieurement commencé, car Cyprien n'a pas toujours retenu des formulations africaines plus anciennes attestées par ailleurs. Lui-même paraît donc déjà contaminé par l'« européanisation ». Encore fort apparentées avec Cyprien sont les citations africaines postérieures jusqu'à l'époque de saint Augustin (= C), Lucifer de Cagliari joue un rôle intermédiaire entre l'africain et l'européen et son texte paraît bien indiquer que l'européanisation est bien d'origine européenne. Augustin a ceci de spécial qu'il a nettement évolué vers 400 de l'africain vers l'européen mais il mêle encore les deux tendances. Quoi qu'il en soit, aux V^e^ et VI^e^ siècles, un texte largement européanisé (= T) a conquis l'audience de la plus grande partie du monde latin y compris l'Afrique. Plus que la Vulgate de saint Jérôme, il joue alors le rôle de « vulgate ». Tels sont les principaux aperçus de l'étude de Thiele, qui aideront sans doute à mieux saisir l'évolution du texte latin de la Bible et à démêler aussi l'écheveau des variantes dans la publication des prochains fascicules de la *Vetus latina.*

Ch. Martin, S. J.

R. Laurentin. — *Structure et Théologie de Luc I-II.* Coll. Etudes bibliques. Paris, Gabalda, 1957, 25 × 16 cm., 232 p. Prix : 1.700 frs.

Le titre du livre remarquable de M. Laurentin indique assez qu'il ne s'agit pas ici d'un commentaire suivi du récit lucanien de l'enfance. Il s'agit bien de la structure et de la théologie, surgissant de la teneur même du texte, étudié au niveau du temps et du milieu dont il émane. L'étude de la structure littéraire se développe en trois étapes concernant respectivement le plan, l'idée directrice et l'utilisation de l'A.T. (ch. I à III). Le plan apparaît nettement organisé sur la base d'un double dyptique entre Jean et Jésus, celui des annonciations (1,5-38) et celui des naissances (1,56-2,40), chacun se terminant par un épisode complémentaire : la Visitation (1, 39-56) et le recouvrement au Temple (2, 41-52). Mais, note finement l'auteur p. 33, « l'analogie des formes met en relief le contraste des contenus ». « A mesure que le récit avance, tout le poids bascule du côté du Christ ». Aussi faut-il bien voir qu'un réel mouvement anime cette composition symétrique, dont l'idée directrice n'est autre que celle de l'accomplissement messianique qui, à l'intérieur de l'Evangile de l'enfance, se réalise lors de l'entrée de Jésus au temple. Suggéré par toute une série d'indices, le sens de ce mouvement est éclairé par l'étude de deux passages empruntés à l'A.T. Il s'agit de *Dan.* 9.10 dans les annonces de Gabriel à Zacharie et à Marie ; et de *Mal.* 3 dans l'annonce à Zacharie, le *Benedictus* et la présentation au Temple. Une suggestion de Burrows, de voir dans les 490 jours qui séparent l'annonce à Zacharie de la présentation au Temple, l'accomplissement de la prophétie des 70 semaines (70 × 7 jours), est reprise et confirmée par M. L., qui répond aux objections qui peuvent se présenter (p. 52-56). Toutefois on estimera sans doute mieux établie la portée théologique du « sens plein » de *eplèsthèsan* (1, 23, 57 ; 2, 6, 21, 22), exprimant que « la venue de Jésus est l'accomplissement des temps messianiques prophétisés par Daniel » (p. 56). D'autre part le rapprochement entre *Mal.* 3 et la présentation au temple montre bien que Luc entend cette dernière comme une manifestation messianique de Jésus. Les éléments communs aux trois textes : *Dan.* 9, *Mal.* 3 et *Luc* 1-2 répondent à un même schème : la manifestation inaugurale des temps nouveaux dans le cadre

du culte et du Temple. Examinant plus à fond le procédé d'utilisation des textes de l'A.T., l'auteur ne retient des parallèles de Luc avec l'A.T. que les allusions significatives, résultant d'un procédé littéraire et engageant une interprétation des textes de l'A.T. aussi bien que des événements de la vie du Christ auxquels ils sont référés. Les contacts scripturaires étudiés ici (*Soph.* 3, 14-17; *2 Sm* 7; *Exod* 40, 35; *2 Sm* 6, 2-11; *Judith* 13, 18-19; *Michée,* 4,7-5,5; *Is.* 8, 14 et le caractère anthologique du *Magnificat*) sont de valeur inégale, les uns nets, d'autres ténus, voire discutables. Dans l'ensemble, ils témoignent cependant, selon M. L., d'un procédé constant et identifient de façon convergente Jésus à Yahweh et Marie à la Fille de Sion.

La portée précise de ces allusions scripturaires va s'éclairer par le genre littéraire de *Luc 1-2,* que précise avec soin le ch. IV, digne de retenir l'attention. L'abondance des contacts scripturaires montre bien que l'enfance du Christ est racontée en fonction d'allusions à l'Ecriture. Ceci est proprement le procédé du Midrash, qu'il serait complètement erroné de définir par l'affabulation. Son essence est la réflexion sur l'Ecriture, provoquée par la donnée nouvelle soit d'un problème pratique (Midrash *halakhah*) soit d'un événement intéressant la destinée religieuse du peuple élu (Midrash *haggadah*). Cette réflexion peut se développer dans le cadre des genres littéraires les plus divers : prophétique, sapientiel, historique, lyrique. On ne définit donc pas suffisamment le genre littéraire d'un écrit en parlant de Midrash. Pour ce qui regarde *Luc* 1-2, le genre littéraire de base (qui en constitue le caractère le plus évident) est d'ordre historique. Il s'agit d'une histoire religieuse, écrite dans la manière biblique, élaborée à partir de souvenirs dont le premier noyau au moins remonte à Marie et qui sont l'objet d'une réflexion religieuse intime. Celle-ci se développe par référence constante et implicite des faits à l'Ecriture (théologie allusive) et opère la sélection corrélative des faits et des textes qui les éclairent, en fonction de quatre centres d'intérêt : le peuple de Dieu, Jérusalem, le temple et le culte, et en vue de répondre à trois problèmes principaux : l'espérance eschatologique, l'obscurité de Jésus et le mystère de sa personne. Le genre littéraire de Luc 1-2 se caractérise donc par la dualité de plans entre lesquels il se meut : plan historique : données de fait de l'enfance de Jésus; plan midrashique : données bibliques en fonction desquelles le récit est conçu et présenté. Dans cette composition midrashique il y a le récit, son accompagnement scripturaire et leur vivante relation, qui renouvelle la signification des deux termes : le texte ancien utilisé et la donnée en fonction de laquelle il est utilisé.

L'auteur est ainsi amené à préciser la christologie et la théologie mariale de *Luc 1-2.* C'est l'objet des 2 derniers chapitres. Dans la série des titres et appellations du Christ en *Luc 1-2,* compte tenu de la dimension midrashique de ces chapitres et de la théologie allusive qu'elle développe, on « saisit fermement l'assimilation de Jésus à Yahweh qui est le dernier mot de la christologie de Luc 1-2 » (p. 150). L'auteur situe ensuite, en des pages remarquables, cette théologie de la divinité du Christ dans le développement de la Révélation (A.T., S. Paul, S. Jean). Le dernier chapitre, intitulé « Marie, fille de Sion et Tabernacle eschatologique », récapitule les données de l'enquête exégétique au double plan des affirmations directes et des allusions, avant de situer la doctrine mariale de *Luc 1-2* dans le développement du dogme. Deux notes-annexes répondent à une double question : « Quand Marie eut-elle connaissance de la divinité de son Fils? » et « Virginité et propos de virginité de Marie en *Luc 1-2* ont-ils des attaches dans la Bible et le milieu ambiant? » Le livre se termine par une bibliographie choisie, comportant 500 titres publiés depuis 1890 et munie d'un index particulier, qui, à elle seule, atteste l'immense travail condensé dans ce très bel ouvrage.

Sans jamais s'éloigner de la lettre du texte, l'auteur a eu le grand mérite d'en accepter l'esprit. Fruit d'un milieu où la foi au Christ, la connaissance des Ecritures, l'art de l'exégèse midrashique avaient atteint un haut degré, le récit lucanien de l'enfance ne révèle tout son sens qu'à celui qui, rompant avec ses propres cadres de pensée, accepte d'abord loyalement de rejoindre l'auteur sur son propre terrain, culturel et religieux, jusqu'aux ressorts mêmes de sa réflexion.

C'est ainsi que, paradoxalement, la foi, facteur réputé subjectif, se trouve être pour l'intelligence de ces textes la condition d'une démarche scientifique féconde, qui permet seule d'en dépasser la surface pour atteindre leur réelle profondeur. C'est ce qu'a splendidement réalisé M. L. Certes on pourra discuter l'une ou l'autre de ses interprétations, tel ou tel de ses rapprochements; de même on ne souscrira pas si facilement aux développements, un peu embarrassés, des notes-annexes. Mais il reste que cette œuvre, rédigée avec un grand souci d'objectivité, clairement présentée en une langue nette et nuancée à la fois et munie d'une abondante information, représente un des apports les plus riches de l'exégèse catholique à l'interprétation, difficile et délicate, des récits de l'enfance du Seigneur.

Ch. Matagne, S. J.

J. Blinzler. — *Der Prozess Jesu.* 2e édit., Ratisbonne, Pustet, 1955, 22 × 15 cm., 224 p. Prix : 9 marks cartonné, 11 marks relié.

Le procès de Jésus a toujours inspiré les historiens et les juristes. A bon droit, du reste. En effet, le problème de la condamnation du Christ est intimement lié à celui de la base juridique des premières persécutions : Jésus fut le premier martyr et sa mort a ceci de particulier qu'elle fut à la fois le crime des juifs et le fait des romains, les premiers l'exigeant au nom de leur droit, les seconds l'exécutant dans le cadre du leur. Ce qui explique la complexité du problème. Il nous manquait à ce sujet l'ouvrage d'ensemble qui traitât la question d'une manière exhaustive. Le livre de M. J. Blinzler comble enfin cette lacune de la meilleure façon : il est le plus complet qui ait été consacré au procès de Jésus. L'A. aborde les difficultés dans l'ordre où elles se présentent. Le plan de son œuvre est donc simplement chronologique, ce qui nous paraît fort heureux : inculpation et arrestation (pp. 39-60) ; préliminaires du procès chez Anne (pp. 61-66) ; audience au Sanhédrin et explication de cette procédure (pp. 67-120) ; tradition du prisonnier au gouverneur (pp. 121-129) ; Ponce-Pilate et première audience au tribunal romain (pp. 130-141) ; Hérode, Barabbas, scène des outrages (pp. 142-169) ; condamnation à mort et crucifixion (pp. 170-194) ; enfin, synthèse et conclusion, suivies d'une bibliographie extrêmement complète du sujet et d'un index des auteurs cités (pp. 195-223). L'A. nous semble avoir très exactement distingué la double essence du procès de Jésus : procès religieux pour les juifs, premiers responsables du crime, affaire politique pour les romains. Mais ces deux caractères sont tellement enchevêtrés que l'A. peut à bon droit parler d'un « crime politico-religieux par abus de la justice ». En 1949, le jeune Etat d'Israël connaissait un second procès de Jésus, procès de réhabilitation cette fois, au terme duquel le tribunal, par 4 voix contre une, concluait à l'innocence de Jésus et condamnait la crucifixion « du frère innocent de Nazareth ». Le livre du Dr. Blinzler s'insère dans la ligne de cette procédure; il est d'actualité.

P. Maon, S. J.

H. Schlier. — *Der Brief an die Epheser.* Ein Kommentar. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1957, 24 × 17 cm., 320 p. Prix : 34,50 marks.

Le commentaire de l'épître aux Ephésiens de M. H. Schlier se distingue de tout autre par deux traits particulièrement caractéristiques : il est très approfondi et très personnel.

Très appprofondi : l'auteur s'est appliqué à repenser historiquement, et quant à son évolution linguistique et quant à sa valeur précise chez Paul, chaque terme significatif employé par l'apôtre; l'exégète et le théologien trouveront ample matière d'étude, peut-être parfois de discussion, dans ces analyses toujours solides et minutieuses, se prolongeant de-ci de-là à travers plusieurs pages (par exemple : *ta epourania,* p. 45-48; *klêsis,* p. 82-84, etc.). Même effort attentif à atteindre et à souligner, en chaque passage, la logique psychologique et toutes les nuances de la pensée de Paul et à replacer — avec tous parallèles utiles — l'idée essentielle du passage dans le milieu historique qui l'explique et qui l'éclaire. En même temps l'information très abondante en littérature contempo-

raine, présentée dans les notes, permet au spécialiste une parfaite orientation sur la question. On ne s'étonnera pas que dans ces conditions l'ouvrage apparaisse très dense : l'étude de la formule de salutation (Ep 1, 1-2) s'étend sur 7 pages (29-35) ; le commentaire d'Ep 1, 4 prend plus de 4 pages (48-52) et ainsi de suite. Très bien imprimé et typographiquement très clair, le texte n'en est pas moins très serré et les 316 grandes pages de ce volume, souvent très techniques, exigeront, du professeur et de l'étudiant, un grand effort d'attention et de vérification sur le texte, mais un effort qui sera enrichissant.

Ce commentaire est aussi très personnel, résultat de trente années de travail sur des sujets connexes. L'auteur avait, dès son étude de 1930 sur cette épître, posé et développé l'hypothèse : que la lettre s'expliquait au mieux comme rédigée dans l'atmosphère d'une sorte de pré-gnosticisme judéo-chrétien, d'abord en vue d'obvier aux dangers religieux naissant de ces doctrines, mais aussi pour présenter le Christ et l'Eglise du Christ sous un aspect qui pût les harmoniser positivement à certains postulats ou principes légitimes de l'état d'esprit actuel des destinataires de l'épître. M. Schlier n'a rien abandonné de sa conception d'autrefois ; tout son effort va à replacer les textes de Paul dans ce climat d'histoire des religions, à montrer comment, ainsi interprétés, ils deviennent plus concrets, plus suggestifs, plus intelligibles, et comment ils révèlent chez Paul une remarquable puissance de compréhension du milieu doctrinal de son temps et d'intelligence plus profonde du fait chrétien à la lumière de la pensée contemporaine. Les progrès marquants, réalisés par l'étude récente du milieu de pensée juif immédiatement avant le Christ (qu'on songe aux textes de Qumrân !), permettent à M. Schlier d'appuyer son argumentation sur des parallèles nouveaux et nombreux. On pourra ne pas être convaincu par chaque interprétation de Paul proposée par M. Schlier, mais aucun exégète ne pourra se dispenser d'étudier attentivement son ouvrage.

L'introduction — plus brève qu'on ne l'eût attendue avant un commentaire si compact — présente très clairement les convictions personnelles de l'auteur : l'attribution de l'épître à Paul est l'explication qui répond le mieux au contenu de la lettre, au but d'adaptation visé par l'auteur, à la puissance de réflexion théologique de Paul ; M. Schlier ne méconnaît pas les différences de style et le progrès doctrinal qui se manifestent dans l'épître, comparée aux autres lettres de Paul, mais il pense qu'elles s'expliquent parfaitement par l'effort spécial de Paul pour écrire une lettre de synthèse théologique, de caractère sapientiel, de style liturgique ; elle a été rédigée peu après l'épître aux Colossiens (et sous l'influence de la rédaction de celle-ci) et envoyée par Paul captif, de Rome, par l'intermédiaire de Tychique, à des églises qui se trouvaient dans la région de Colosses, Laodicée et Hiérapolis et au-delà ; les deux lettres, celle des Colossiens et celle-ci, devaient se compléter et être également communiquées aux diverses églises de la région.

Le commentaire de l'épître aux Ephésiens sera utilement complété par d'autres travaux du même auteur, par exemple par ses études théologiques : « Die Kirche nach dem Briefe an die Epheser » et « Die Kirche als das Geheimnis Christi, nach dem Epheserbrief » (dans le volume : *Die Zeit der Kirche*, p. 159-186 et p. 299-307). Cette idée de « l'Eglise », telle qu'elle se révèle dans le Nouveau Testament, en particulier dans l'épître aux Ephésiens, a été une des raisons qui, par la grâce de Dieu, ont amené le Dr Schlier de la confession luthérienne à la religion catholique en 1955 : c'est dire l'intérêt religieux qui a toujours inspiré son exégèse historique. J. Levie, S. J.

E. Schweizer. — *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*. Coll. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 28. Zurich, Zwingli-Verlag, 1955, 22 × 15 cm., 168 p. Prix : 15,50 frs.

Dans la pénétrante étude qu'il consacre à l'idée d'abaissement et d'exaltation appliquée à Jésus et à ses disciples, M. S. commence par analyser les textes du N.T. qui expriment l'idée de « suivre Jésus ». C'est d'abord répondre à un appel

dont le Christ a l'initiative et abandonner tout pour le suivre dans sa condition terrestre; mais l'idée évolue dans les textes johanniques et l'épître aux Hébreux pour s'élever jusqu'à une communauté de destin avec le Christ, acceptant les souffrances et la mort pour entrer avec lui dans la gloire céleste. Il étudie ensuite plus profondément « la voie de Jésus », telle que Jésus l'a lui-même comprise à partir des traditions de son peuple sur le serviteur expiant pour les péchés des hommes et recevant la domination sur le monde, et aussi telle que l'a comprise la communauté primitive. Jésus savait qu'il accomplissait définitivement toute l'économie antérieure et la communauté a reconnu en lui non pas simplement un juste, mais le Juste par excellence, dont toute la vie a été une obéissance jusqu'à la mort de la croix, suivie de son exaltation auprès de Dieu.

La valeur eschatologique de la mort et de l'exaltation du Christ est bien exprimée dans les titres que retient la communauté primitive : le Christ est l'Israël définitif, le Serviteur souffrant, le Fils de Dieu et le Fils de l'Homme, le Seigneur. En exposant le sens de ces titres, M. S. fait de judicieuses mises au point au sujet de l'interprétation messianique de l'A.T. par l'école scandinave (Engnell et alii) et s'élève contre la prétention de Bousset à ne voir dans Kyrios qu'une représentation hellénistique. En plus de ces titres déjà fort significatifs, l'idée d'abaissement et d'exaltation reçoit dans d'autres textes chrétiens primitifs des formulations variées (spécialement 1 Co 15, 3-5 et Ph 2, 6 s.) mais dont l'unité est remarquablement mise en relief en de fort belles pages (107-110). En s'incarnant, le Christ est descendu parmi les hommes pour prendre leur chemin, afin de les emporter à sa suite dans sa voie propre vers le Père. Conception qui, au jugement de M. S., est bien enracinée dans la pensée juive. L'idée d'incarnation-abaissement et d'obéissance ne se rencontre pas dans le monde hellénistique. Si Jésus, par son abaissement et son exaltation, a acquis définitivement le salut pour les hommes et leur a ainsi montré la voie pour l'obtenir, il est requis qu'ils la suivent en étant unis à Lui, sous peine de transformer l'événement du salut en une vérité abstraite. Cette union au Christ n'est point seulement communauté de destin dans l'obéissance à Dieu, mais communion *réelle* par grâce. Ce dernier point n'est peut-être pas assez souligné par l'auteur. Cette monographie, fort riche, bien documentée, ferme et nuancée, mérite de retenir l'attention et favorisera une meilleure intelligence de la morale du chrétien.

Ch. Matagne, S. J.

J. M. Robinson. — *Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums*. Coll. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 30. Zurich, Zwingli-Verlag, 1956, 22 × 15 cm., 112 p. Prix : 14 frs.

On lira avec un vif intérêt ce petit livre où J. M. Robinson tente de déterminer quelle est la conception de l'histoire mise en œuvre dans l'Evangile de Marc. De façon très personnelle et fort suggestive, il analyse l'introduction de l'Evangile qui comprend, selon lui, la prédication du Baptiste, le baptême de Jésus et la tentation. L'idée d'accomplissement des prophéties détermine le sens de la personne et de l'œuvre du Baptiste comme précurseur. Au baptême de Jésus se manifeste l'Esprit, qui le pousse ensuite au désert pour livrer son premier combat avec Satan. On voit ainsi qu'au baptême de Jésus s'inaugure une lutte cosmique entre l'Esprit et Satan dans l'histoire, dont apparaît ainsi clairement la conception eschatologique que s'en fait l'évangéliste. Cette interprétation du début de l'évangile est manifestement, selon l'auteur, une clé pour comprendre tout le reste de l'histoire de Jésus. M. R. montre ensuite comment plusieurs discours de Jésus, qu'il appelle « cosmiques », sont étroitement apparentés à cette conception première, quant à leur forme et à leur signification théologique. Il s'agit surtout de la controverse sur Beelzebul (3, 22-30), des discours qui ont trait à la confession de Pierre et à la transfiguration (8, 27-9, 15) et du discours eschatologique (13). Les guérisons et expulsions de démons, manifestation de ce combat, sont déjà le signe de la présence réelle, concrète, visible, à l'intérieur même de l'histoire, du triomphe de Dieu, qui sera définitive-

ment acquis dans la résurrection. Les controverses de Jésus avec ses disciples ou ses adversaires indiquent que c'est dans ce sens que doivent être interprétés les événements. Le discours eschatologique révèle aussi que cette interprétation ne se limite pas à la vie et l'œuvre terrestre de Jésus, qui ne serait alors qu'un météore ou une parenthèse dans l'histoire, mais que celle-ci tout entière, jusqu'au triomphe final de la Parousie, est réellement constituée par ce combat. L'histoire n'est pas que le domaine de l'« hybris » humaine, ou de la puissance du Mauvais, mais c'est la rencontre de deux forces, incluant l'opposition des personnes, des comportements, des attitudes. Le salut consiste à prendre part activement au combat, en se rangeant du côté de Dieu, avec la certitude de la victoire finale, déjà acquise dans la résurrection. Le grand mérite de M. R. est d'avoir fait saisir combien l'ensemble de l'évangile de Marc prolonge, en la mettant en œuvre, la portée eschatologique des récits du baptême et de la tentation. D'un style sobre et précis, son exposé clair et bien construit, largement informé, aidera à mieux comprendre que Marc a écrit pour les hommes qui *vivent* dans l'histoire, et non pour ceux-là qui *écrivent* au sujet de l'histoire, dans la conviction qu'ils en sont suffisamment dégagés pour prétendre être objectifs.

Ch. Matagne, S. J.

E. Grässer. — *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte.* Coll. Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, 22. Berlin, Töpelmann, 1957, 24 × 16 cm., VIII-234 p. Prix : 34 marks.

Le présent ouvrage nous met sous les yeux la dissertation présentée en 1955 par E. Grässer devant la faculté de Théologie de la Philipps-Universität de Marburg/Lahn. Elle est consacrée au « Problème du retard de la Parousie dans les Evangiles Synoptiques et les Actes des Apôtres ». On sait l'épineux problème que constitue l'eschatologie néotestamentaire. Est-il possible de concilier des textes dont les affirmations apparaissent opposées, voire contradictoires, concernant le retour du Fils de l'Homme et l'avènement du Règne de Dieu? L'un et l'autre en effet sont annoncés ou attendus tantôt dans un avenir immédiat, tantôt dans un avenir lointain et indéterminé. La position adoptée par M. G. est radicale et simple. Dans une première partie (p. 1-75), il s'efforce de démontrer que Jésus avait annoncé et attendu sa Parousie pour un avenir immédiat. C'est exclusivement sous cette forme unique que Jésus s'est exprimé concernant ce point. Du reste, estime l'auteur, Jésus n'a pas prédit ni envisagé un temps intermédiaire entre sa mort et la Parousie. Après avoir examiné les difficultés qu'opposent à cette interprétation les paraboles sur la croissance du Règne de Dieu, la fondation de l'Eglise, l'institution de l'Eucharistie, l'enseignement moral de Jésus, l'auteur continue d'affirmer, malgré tout, que Jésus n'a prévu aucun développement de son œuvre après sa mort et ne s'en est point soucié. C'est que, pour M. G., tous les textes qui supposent une autre perspective que celle qu'il attribue à Jésus, doivent être considérés comme des remaniements ou des créations des premières générations chrétiennes, en vue d'expliquer ou de légitimer le fait du retard de la parousie. La seconde partie (p. 76-215) s'applique à montrer l'influence de ce retard et du problème qu'il suscite, au niveau des sources et des différents stades de la rédaction des évangiles et des Actes.

L'ouvrage bien construit est remarquablement clair. Toutefois si ces qualités se déploient avec tant d'aisance, c'est sans doute que l'auteur ne craint pas de soumettre de force les textes à la thèse qu'il entend établir. Il est cependant difficile d'admettre que les premières générations soient seules tenues pour responsables de *tous* les passages qui font allusion au retard de la Parousie. Si, en effet, l'enseignement du Christ n'a été que ce que M. G. prétend, l'attachement d'une communauté à un homme, dont la prédication se serait avérée, sur un point aussi important, totalement fausse, nous paraît inexplicable. Une étude sérieuse de l'attente eschatologique chez les prophètes ou chez les Juifs contemporains du Christ, que l'on cherche en vain dans ce livre, n'eût-elle pas amené l'auteur à dissocier l'avènement imminent du Règne de Dieu par la prédication de

la Parole et par le don de l'Esprit, de la Parousie du Fils de l'Homme? Dès lors, il aurait sans doute parlé avec plus de nuance, et de vérité aussi, de la conscience du Christ, dont la doctrine et les actes, recueillis et interprétés par les premières générations, permettent seuls d'expliquer la fidélité des chrétiens, attendant la venue d'un Seigneur qu'ils possèdent déjà. L'auteur nous paraît partager trop étroitement le scepticisme historique des représentants radicaux de la « Formgeschichte », pour qui les évangiles ne sauraient rien nous apprendre de valable sur la conscience de Jésus et dont l'influence pèse lourdement sur cet ouvrage.

Ch. Matagne, S. J.

W. G. Kümmel. — *Verheissung und Erfüllung.* Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu. Coll. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 6. 3e édit., Zurich, Zwingli-Verlag, 1956, 22 × 16 cm., 158 p. Prix : 15 frs.

Les enseignements de Jésus concernant l'eschatologie posent à l'historien, à l'exégète et au théologien un problème ardu, dont la solution ne cesse d'être controversée. La nouvelle étude que lui consacre M. K. est digne de retenir l'attention. Dans une première partie (p. 13-80), l'auteur examine les diverses expressions (« proximité », « venue », etc.) par lesquelles Jésus annonce la venue prochaine du Royaume et le jugement eschatologique. Il en conclut que Jésus a certainement annoncé cet événement comme futur et devant se réaliser du vivant même de sa génération, tout en admettant cependant un temps intermédiaire entre sa résurrection et la parousie du Fils de l'Homme. Dans la seconde partie (p. 81-97), il établit qu'il s'agit là de prophéties eschatologiques et non d'un enseignement apocalyptique. Celui-ci, qui se rencontre dans Mc 13 (vv. 7, 8, 12, 14-20, 20-27), ne peut remonter à Jésus lui-même (pp. 95 s.). D'autre part l'analyse des textes où le Royaume de Dieu apparaît comme déjà là, comme une réalité agissante (victoire de Jésus sur les démons, actions messianiques de Jésus, la fin de la loi et des prophètes, les textes qui parlent du comportement de l'homme en face du Royaume, les paraboles du royaume), fait l'objet de la 3e partie (p. 98-132). Enfin l'auteur, dans la 4e partie (p. 133-147), expose comment il faut comprendre, selon lui, les diverses paroles eschatologiques de Jésus. C'est à partir du mystère de sa personne, en laquelle s'est réalisée la venue du règne de Dieu tout autant que s'est accomplie la promesse du salut final. Vis-à-vis du Christ, qui a apporté le Règne de Dieu, chaque homme prend une décision qui a valeur eschatologique, parce que, dans le Christ, du point de vue du salut, le présent et le futur se rejoignent.

Ces quelques lignes ne sauraient suffire à donner une idée de la richesse de ce livre, dont on admirera la clarté et la précision, autant que l'information très large. Il y a certainement beaucoup à prendre et à retenir des analyses très probes de l'auteur, même si certaines de ses interprétations restent discutables. La solution indiquée souligne opportunément l'importance de la personne même de Jésus, de l'ensemble de sa prédication et de son œuvre pour l'intelligence de son enseignement eschatologique. Toutefois elle nous paraît trop négliger cette partie de l'enseignement de Jésus qui annonce des événements liés à son Retour, sans toutefois en préciser l'époque. Certes, il faut reconnaître une « actualisation » de l'eschatologie, fortement soulignée par l'auteur, en raison même de la présence du Règne de Dieu en Jésus. Mais cela suffit-il pour exclure de son enseignement les textes qui parlent nettement de la Parousie du Fils de l'Homme, distincte de sa résurrection? Quoi qu'il en soit, on ne saurait étudier sans profit ce livre vigoureux.

Ch. Matagne, S. J.

C. Spicq, O.P. — *Agapè. Prolégomènes à une étude de théologie néo-testamentaire.* Coll. Studia Hellenistica, 10. Louvain, Nauwelaerts, 1955, 24 × 16 cm., XII-227 p.

— *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes.* I-II. Coll.

Etudes bibliques. 2 vols, Paris, Gabalda, 1958-1959, 25 × 16 cm., 336 et 409 p. Prix: 3.200 et 3.400 frs.

S'il est une notion centrale dans la Nouvelle Alliance, c'est bien celle d'Agapè. Il suffit de parcourir le N.T. pour se rendre compte qu'elle exprime une réalité à la fois commune à Dieu, au Christ et aux hommes, au point qu'il est possible d'élaborer une théologie néotestamentaire en fonction de la charité. C'est précisément l'œuvre que le P. Spicq s'est donné pour tâche de réaliser. Très judicieusement le P. a estimé qu'un long travail de rigoureuse analyse philologique s'imposait en premier lieu. Si les écrivains inspirés du N.T. ont choisi les termes *agapân-agapè* de préférence à tout autre pour exprimer l'amour de Dieu pour l'homme et de l'homme pour Dieu, ils ne les ont point créés. Afin de les bien comprendre il s'impose donc de déterminer exactement le contenu de ces vocables au 1er siècle. C'est à cette tâche préalable qu'est consacré le volume de *Prolégomènes,* qui réunit trois études de lexicographie et de sémantique, amples et précises, consacrées respectivement au lexique de l'amour dans le grec classique, à la charité dans l'A.T. et à la charité dans le judaïsme.

Quoique proportionnellement beaucoup moins usité que les autres vocables (*stergein*: affectionner; *erân*: convoiter; *phileîn*: aimer), *agapân* a acquis dans le grec classique une signification très riche. Il exprime essentiellement un amour d'élection et de préférence, un attachement lucide, tout pénétré de respect et d'estime pour les qualités de celui qu'on aime, amour motivé où prédomine l'élément rationnel de connaissance, le « jugement de valeur ». A la différence de *phileîn,* il s'emploie des marques d'honneur et de dévouement que se donnent des êtres de conditions différentes : à l'amour gratuit de celui qui donne correspond l'amour de gratitude de celui qui reçoit. Cette richesse de sens se prêtant aux extensions les plus variées, on s'explique que les LXX aient délibérément adopté ce vocable, de préférence aux autres, pour exprimer toutes les formes des amours humaines et divines et en aient fait l'expression propre de l'amour révélé de Dieu pour l'homme et de l'homme pour Dieu, au point que s'instaure une véritable éthique de la charité, la vie morale étant conçue comme un déploiement d'amour envers Dieu, amour total fait d'adoration et d'obéissance aux vouloirs divins, amour religieux et fidèle de gratitude. Le Judaïsme palestinien, héritant de l'A.T. la foi en un Dieu bon et aimant, insistera sur l'accomplissement du commandement de l'amour du prochain. Mais ici cet amour fraternel, se limitant aux membres de la famille et de la nation, n'atteint pas encore la charité chrétienne de l'homme pour l'homme, l'universalité de l'amour de Dieu pour l'humanité n'étant pas reconnue. Toutefois, un point important reste acquis, qui prépare la révélation chrétienne, à savoir : le lien qui rattache l'amour du prochain à l'amour de Dieu, dont il faut imiter en tout la bienveillance. Quant au substantif *agapè,* inconnu ou pratiquement inemployé dans le grec classique, il semble bien avoir été, au moins sur le plan littéraire, une création de la religion révélée. Attesté trois fois, avec une signification religieuse, dans le judaïsme hellénistique, on ne saurait en faire un néologisme forgé par les LXX, qui l'ont sans doute emprunté à la langue populaire égyptienne de leur temps. Grâce à leur autorité, ce mot est devenu courant dans la langue religieuse juive, puis chrétienne. Au terme de cette évolution sémantique, le sens de *agapè* s'exprimerait par *prédilection,* en précisant bien qu'il s'agit d'une détermination de la volonté que l'on peut impérer.

Cette étude préliminaire achevée, le P. Spicq aborde le domaine propre de son étude : *Agapè dans le N.T.* Il procédera ici en deux étapes. La première consiste en l'analyse systématique et rigoureuse de tous les textes néotestamentaires où se rencontrent le verbe, le substantif ou l'adjectif de la racine *agap-*. La seconde sera l'élaboration d'une théologie de la charité sur la base de ces matériaux rigoureusement étudiés. Les deux premiers volumes parus jusqu'ici sont consacrés à l'analyse des textes relatifs à l'*agapè* dans les Evangiles Synoptiques, l'Epître de saint Jacques, les Actes des Apôtres, les épîtres de saint Paul, de saint Pierre et de saint Jude. Une troisième série d'analyses, à paraître, sera consacrée aux épîtres pastorales, aux Hébreux et aux écrits johanniques.

Pour chaque livre ou écrit du N.T. l'auteur analyse et commente, selon l'ordre des chapitres, chacun des textes où se rencontrent les termes en question. Il commence par les synoptiques dont la rédaction « consigne une tradition orale sans laquelle les autres écrits néotestamentaires sont inintelligibles » (I, 187). Après une étude spéciale des trois évangiles selon l'ordre Mt. Mc Lc (I, p. 11-155) un chapitre de conclusion offre une première élaboration des matériaux rencontrés (I, p. 156-174). Un appendice établit que *philein* et *philos* sont presque constamment usités dans les synoptiques dans une acception profane : depuis Jésus, c'est bien *agapân* qui est strictement réservé à l'amour de charité. Un second appendice établit la définition du « prochain » selon l'évangile : « tout homme à qui on peut faire du bien ». Après l'épître de Jacques et Ac 15, 25, seul texte de ce livre où se rencontre *agapètos*, l'auteur analyse les 34 textes pauliniens où se rencontre le verbe *agapân* (pp. 208-299), et termine par une conclusion (pp. 300-314) précisant les sources et la doctrine de Paul. Un dernier appendice établit la bibliographie de l'Agapè dans le N.T. (pp. 317-324).

Le second volume s'ouvre par la longue étude (pp. 9-269) des textes pauliniens renfermant *agapè* (75 fois dans 47 passages), suivie d'un chapitre de conclusion sur la morale paulinienne de l'amour (pp. 271-305). Onze passages des Epîtres de Pierre et de Jude font l'objet du chapitre suivant (pp. 307-364). Deux appendices terminent le volume : l'un sur l'origine de la triade : foi, espérance, charité (pp. 365-378) ; l'autre sur la bénignité (pp. 379-391). Chaque volume se termine par une table des textes analysés, un index analytique et un index des mots grecs.

Ainsi donc, pour leur plus grande part, ces volumes contiennent une suite de commentaires détaillés de chacun des textes du N.T. relatifs à l'*agapè*, plus ou moins développés suivant l'importance des passages étudiés. Certains d'entre eux constituent de véritables monographies par leur ampleur, par exemple l'étude de l'hymne à la charité de *I Cor.* 13, qui compte presque 70 pages (II, p. 53-120). Deux préoccupations majeures, nous semble-t-il, ont guidé l'auteur dans ses interprétations. D'abord le souci de déterminer le sens exact des mots. Les ressources d'une prodigieuse information philologique et lexicographique lui ont permis de fixer les nuances et de souligner l'évolution nouvelle et décisive, à la fois sémantique et doctrinale, du vocabulaire de l'amour dans la révélation néotestamentaire. Ensuite une orientation nettement théologique, soucieuse des valeurs religieuses et spirituelles, anime ces pages, qui renferment une nourriture d'une rare qualité pour la vie spirituelle. Pour les commentaires des textes synoptiques, il nous paraît que le théologien qu'est le P. Spicq n'a peut-être pas assez tenu compte de la critique historique et littéraire des péricopes, ni de la diversité des « traditions » synoptiques. Le théologien nous a paru parfois majorer les données de l'exégèse historique. Son commentaire de la proclamation divine lors du baptême de Jésus nous semble, à ce point de vue, caractéristique. Dans l'ensemble, on ne saurait assez souligner la richesse, l'érudition, la pénétration et le sens religieux de ces commentaires dont la rédaction est tout imprégnée d'une chaleur communicative.

Les chapitres de conclusion à la fin de chaque livre biblique forment une première élaboration des matériaux fournis par l'enquête analytique. La conclusion sur les Synoptiques énumère ce que le P. Spicq appelle les cinq « révélations » de l'Evangile concernant la charité : Dieu aime de charité les hommes pécheurs ; le Dieu de Jésus-Christ veut s'attacher les hommes par la réponse de leur amour, leur culte et leur service consistant dans les manifestations de la charité ; cet amour réclamé exige un sacrifice total assimilant la vie chrétienne à un portement de croix ; il comporte l'amour du prochain autant que l'amour de Dieu ; il faut aimer les pécheurs, les ennemis, les ingrats parce que Dieu les aime et comme il les aime. Saint Paul reçoit cette notion de la communauté primitive qui la tient du Seigneur. Ce qu'il ajoute à l'enseignement de la tradition, c'est le rattachement de la charité à l'Esprit Saint et la conception d'une charité dans l'esprit. Cette charité infuse est à la source de tout acte chrétien et se manifeste dans le don plénier de soi au service du prochain. La charité est toute la religion et toute vertu. Le chrétien n'a pas d'autre chose à faire qu'à

aimer. Ces pages sur la morale paulinienne de l'amour (II, pp. 271-305) montrent combien, pour saint Paul, la vie morale et religieuse du fidèle ne saurait être qu'un déploiement de charité.

Souhaitons en terminant que le P. Spicq puisse achever bientôt cet immense travail à la gloire de l'amour de Dieu et de la charité chrétienne, dont la probité exégétique et la richesse doctrinale ne manqueront pas d'exercer une profonde influence. Ch. Matagne, S. J.

L. R. Stachowiak. — *Chrestotes.* Ihre biblisch-theologische Entwicklung und Eigenart. Coll. Studia Friburgensia, Neue Folge, 17. Fribourg (Suisse), Universitätsverlag, 1957, 24 × 16 cm., xix-137 p. Prix : 14,50 frs.

Le P. Spicq a consacré tout un appendice de son étude sur l'Agapè à « La bénignité dans saint Paul » (Agapè, II, p. 379-391). Un de ses élèves s'est appliqué, dans une thèse de doctorat, à l'analyse du contenu religieux et théologique du concept de « bonté » ou de « bénignité » dans le N.T. Dans une première partie, il étudie les termes de « Chrestos », « chrestotes » dans le vocabulaire de l'A.T. et en détermine la portée théologique, selon qu'il désigne une propriété de Dieu ou une qualité de l'homme. Le terme se rattache à l'amour et se révèle en intime relation avec le thème de l'Alliance. Le sens du terme dans le grec profane le prédisposait au choix qu'en ont fait les LXX pour traduire la bonté de Dieu. Son évolution se poursuit dans le judaïsme en deux directions, l'une fidèle à l'A.T., l'autre influencée par l'hellénisme, réservant plus exclusivement ce terme pour qualifier l'homme. Dans le N.T., les Synoptiques, qui ignorent « chrestotes », n'ont que trois fois « chrestos ». Mt 11, 30; Lc 5, 39; 6, 35. Ce dernier texte, très caractéristique, met en lumière la libéralité de l'amour paternel de Dieu pour les hommes, qui s'étend jusque sur les impies, ceci étant une nouveauté par rapport à l'A.T. Déjà la bonté des hommes apparaît comme une imitation de celle de Dieu, ce qui est souligné surtout par saint Paul (Ep 4, 32 et Col 3, 12) (p. 91-102), qui met en relief la place de la bonté dans la vie morale du chrétien. Propriété de l'amour et fruit de l'Esprit, elle doit être active et bienfaisante. Deux excursus sont consacrés à la « philanthropie » dans l'hellénisme et saint Paul, et à la « chrestotès » dans les catalogues pauliniens des vertus. Cette étude intéressante est fortement documentée et menée avec rigueur et précision. Cette étude sémantique et théologique permet d'affermir et de nuancer le sens général que l'on donnait jusqu'ici aux vocables étudiés. Elle révèle une fois de plus quelle vivante relation unit le dogme chrétien et le comportement moral et religieux du croyant. Cette thèse, munie de tables détaillées et d'une abondante bibliographie, fait honneur à son auteur comme au maître qui l'a inspirée. Ch. Matagne, S. J.

E. Pax, O.F.M. — « *Epiphaneia* ». Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie. Coll. Münchener Theologische Studien, 1. Historische Abteilung, Bd. 10. Munich, K. Zink, 1955, xxiv-280 p., 24 × 16 cm. Prix : 24 marks.

Quelle est l'origine du sens eschatologique du terme « epiphaneia » dans le N.T., où il ne se rencontre que six fois, uniquement dans le corpus paulinien (2 Th 2, 8; 1 Tm 6, 14; 2 Tm 1, 10; 4, 1, 8; Tt 2, 15)? Pour répondre à cette question, l'auteur de l'excellent ouvrage que nous avons sous les yeux, a institué une vaste enquête, relevant de la philologie et de l'histoire des religions, replaçant ce terme dans le vaste contexte religieux de l'antiquité biblique et extrabiblique. Quelques pages (6-19) sont consacrées au sens du terme (substantif, verbe et adjectif) dans la langue grecque. L'auteur étudie ensuite les différentes formes selon lesquelles se présentent les « apparitions » de la divinité, chez les Grecs d'abord, depuis les époques mycénienne et homérique jusqu'au néoplatonisme (p. 20-84), puis en Iran, en Egypte, en Assyro-Babylonie

(p. 85-99). Il passe ensuite à l'étude de l'A.T. (p. 100-145) dont la nouveauté apparaît dans un saisissant relief. Il s'agit ici d'apparitions d'un Dieu souverain et personnel qui interpelle et qu'il faut entendre et dont l'intervention salutaire s'insérant dans l'histoire lui assure un irréversible développement jusqu'à la révélation eschatologique de la Gloire divine. Après avoir examiné la transition que constitue le judaïsme (rabbinisme, apocalyptique, Josèphe, Philon, les LXX) (p. 140-170), l'auteur aborde le N.T., objet principal de sa recherche. Il distingue ici épiphanie historique (p. 171-208) et épiphanie eschatologique (p. 208-247). La première se réalise dans les Angélophanies, la manifestation de l'Esprit (Pentecôte) et les Christophanies (Transfiguration, marche sur les eaux,... apparitions du ressuscité) qui ont un caractère historique et personnel, comportant un message qui réclame de l'homme une décision, une foi. Il est intéressant de remarquer que l'originalité de ces manifestations, par rapport à celles du monde ambiant, est si fortement sentie, que les synoptiques et même saint Jean, pour qui le Verbe Incarné révèle la gloire du Père, ont évité d'employer « epiphaneia », qui était le terme technique existant chez les Grecs. Celui-ci n'est utilisé dans le N.T. que rarement, surtout dans les épîtres pastorales, et à propos de l'épiphanie eschatologique. Avant de procéder à l'exégèse détaillée des quelques passages pauliniens, l'auteur examine d'abord les termes voisins d'« apocalypsis » et de « parousia ». Ce dernier, dans le monde gréco-romain, relève du langage de cour plus que du domaine cultuel. Il ne revêt un sens religieux que dans le judaïsme hellénistique et devient dans le christianisme le terme technique pour la venue eschatologique du Christ. « Epiphaneia » au contraire avait le sens précis de manifestation divine et paraissait donc le plus approprié à la manifestation du Christ. Or seul saint Paul l'a employé pour désigner la manifestation eschatologique du Christ dans 2 Th 2, 8. L'auteur n'hésite pas à attribuer le fait au génie créateur de saint Paul, qui a voulu préciser le terme « incolore » de « parousia ». On le rencontre ensuite dans les Pastorales, où il désigne aussi l'Incarnation, première apparition qui prépare l'épiphanie eschatologique. A l'époque qui suit le N.T., « epiphaneia » perd son sens eschatologique et ne désigne plus que toute manifestation sensible du divin. Cette belle étude a mené l'auteur, on l'aura constaté, à travers un très vaste domaine. Nulle part on ne le sent en pays étranger. Son information, sa méthode, la fermeté et l'équilibre de ses interprétations linguistiques ou religieuses lui ont permis de développer, à propos d'un thème religieux précis mais important, un exposé clair et suggestif, dont l'apport est un gain pour l'exégèse biblique et l'histoire des religions.

Ch. Matagne, S. J.

Fr.-W. Eltester. — *Eikon im Neuen Testament*. Coll. Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, 23. Berlin, Töpelmann, 1958, 24 × 16 cm., xvi-166 p. Prix : 28 marks.

Le but précis de cette monographie est plus restreint que ne l'annonce le titre. L'auteur ne s'intéresse en fait qu'aux quatre passages pauliniens qui présentent le Christ comme image de Dieu (2 Co 4, 4 et Col 1, 15 : pp. 130-152), l'homme comme image de Dieu (1 Co 11, 7; Col 3, 10 : pp. 153-164) et secondairement, en deux pages (p. 165-166), aux trois textes (Rm 8, 29; 1 Co 15, 49 et 2 Co 3, 18) qui parlent de l'homme comme image du Christ. L'explication de ces textes, qui constitue la 3e partie de ce travail, ne représente qu'un bon quart du volume. Elle est longuement préparée d'abord par un aperçu de 25 pages (1re partie) sur l'emploi du terme *eikôn* dans le grec classique et hellénistique, dans le judaïsme hellénistique (LXX, Philon) et dans le N.T. (p. 1-25). Une seconde partie, la plus importante (p. 26-129), étudie ensuite la signification cosmologique et anthropologique de ce terme en dehors du N.T., à savoir chez Platon, Philon, Plutarque, les *Hermetica*, Plotin. Cette enquête, on le voit, déborde largement l'intention d'expliquer saint Paul, qui ne saurait guère être influencé par Plutarque, les *Hermetica* ou Plotin... Au point qu'on serait tenté, afin de mieux exprimer le contenu de l'ouvrage, de l'intituler : *Eikôn* dans la littérature hellénistique et dans les écrits pauliniens. Ceux-ci sont, d'après M. E.,

étroitement influencés par la pensée hellénistique. En 2 Co 4, 4, Paul, aussi bien que Philon mais de façon indépendante, dépend des spéculations sur la Sagesse du judaïsme hellénistique au début du 1er siècle de notre ère (p. 136). Le Christ n'est dit image de Dieu qu'en raison de sa fonction de révélateur. Le rôle du Christ, comme image de Dieu, dans la Création en Col 1, 15 (cette épître, selon l'auteur, n'est pas authentique) manifeste l'influence des spéculations hellénistiques et gnostiques, telles qu'elles s'expriment dans le mythe de l'Anthropos. Si, en 1 Co 11, 7 l'homme est dit image de Dieu, c'est sans doute à partir de Gn 1, 27, qu'il faut interpréter cependant à partir de la spéculation hellénistique. Enfin dans Col 3, 10, l'auteur décèle à l'arrière-plan des représentations gnostiques et affirme que la représentation spécifiquement néotestamentaire de l'homme, image de Dieu, dérive d'une tradition gnostique (p. 164). Il n'est guère difficile de reconnaître les influences subies par l'auteur, disciple de Bultmann, et les interprétations proposées, déjà anciennes, sont loin d'être toutes également acceptables et plusieurs n'ont pas manqué d'être souvent discutées et mises au point. Il reste qu'on ne pourra négliger ce travail pour l'étude des textes relatifs à l'image de Dieu, en raison surtout de la seconde partie où l'auteur a rassemblé avec diligence et clarté des matériaux fort précieux. Aussi regrette-t-on l'absence d'un index des textes cités et commentés. Ch. Matagne, S. J.

J.-P. Audet. — *La Didachè. Instructions des apôtres.* Coll. Etudes Bibliques. Paris, Gabalda, 1958, 25 × 16 cm., xx-498 p. Prix : 4.200 frs.

Le gros ouvrage que le R. P. Audet vient de consacrer à l'interprétation littéraire, historique et doctrinale de la *Didachè* retiendra nécessairement l'attention par la nouveauté audacieuse de ses conclusions. C'est en 1883, que paraissait l'*editio princeps,* par Bryennios, de la *Didachè.* Depuis lors le texte a soulevé pas mal de problèmes et provoqué maintes hypothèses diverses et opposées sur sa composition, son genre littéraire, son auteur, son milieu d'origine, sa date. La position la plus probable considérait le texte comme datant de la fin du Ier ou des premières décades du IIe siècle; d'autres savants, après les travaux de Robinson, le reportaient à la fin du IIe, ou même au début du IIIe siècle, n'y voyant qu'une fiction littéraire archaïsante dont il faut se garder de prendre trop au sérieux les soi-disant données historiques.

Retraçant d'abord l'histoire de ces variations, le P. Audet souligne qu'« une grande partie des obstacles auxquels se sont heurtées la question littéraire d'une part et l'interprétation d'autre part est venue d'une critique insuffisante du double titre donné par le manuscrit de Bryennios » (p. 92). Aussi commence-t-il par établir, à l'encontre du titre long : « Enseignement du Seigneur aux gentils par le ministère des Douze Apôtres », admis jusqu'ici comme authentique, que le titre original de l'ouvrage, correspondant bien du reste à son contenu, était « *Didachai tôn Apostolôn* ». On est en présence d'un recueil d'« instructions », complément naturel de la « prédication » apostolique. C'est « un genre littéraire complexe où la simple exhortation se mêle volontiers aux dispositions disciplinaires et aux détails pratiques d'organisation » (p. 118). Se basant ensuite sur un certain nombre de faits littéraires (distinction des « passages-tu » et des « passages-vous »; la valeur de la « conclusion » que représente 11, 1-2 par rapport aux 10 premiers chapitres; la forme différente des appels à l'autorité du Seigneur dans 8, 2 et 9, 5 d'une part, et 15, 3 et 15, 4 d'autre part), le P. Audet établit la genèse de la « composition » de l'œuvre comme suit : Un « apôtre », au sens large, le Didachiste (*D*), accrédité par l'Eglise-mère auprès des communautés de sa mission, a rédigé pour elles une série d'instructions (*D 1*), que contient la première partie du texte actuel (1, 1-11, 2), moins trois passages-tu (1, 4-6; 6, 2-3; 7, 2-4). Après un certain intervalle de temps, un an peut-être (p. 119), durant lequel s'est répandu un écrit évangélique nettement apparenté à notre Mt, le même auteur ajoute de nouvelles instructions (*D 2* : 11, 3-16, 8, moins le passage-tu 13, 5-7), répondant à des besoins qu'il n'avait pas prévus ou envisagés dans son premier recueil. Enfin un Interpolateur (*I*), sans

doute un autre « apôtre » (p. 120), insère les passages-tu dans la forme définitive du Didachiste (*D 1* + *D 2*). Ceci posé, le P. A. examine longuement le problème des rapports de la *Didachè* avec l'épître de Barnabé (pp. 121-162), le Pasteur d'Hermas (pp. 163-166) et les Evangiles (pp. 166-186), pour conclure, à l'opposé de la majorité des critiques, que la *Didachè* ne dépend ni du N.T., ni de Barnabé, ni d'Hermas. Dans ces conditions, après avoir relevé toute une série d'indices suggérant une date plus haute que le II^e^ siècle (pp. 187-198), le P. A. estime que tout indique qu'on est à l'époque de « la première génération chrétienne née de la mission aux gentils, ... quelque part entre 50 et 70, compte tenu d'une certaine marge d'erreur possible à la limite inférieure » (p. 199). Le lieu d'origine serait la Syrie et sans doute Antioche (p. 208), cette hypothèse étant celle qui explique au mieux tous les éléments de la *Didachè* afférents au lieu d'origine. Telles sont pour l'essentiel les positions adoptées par le P. A. dans son Introduction (p. 1-219), qui est suivie par l'édition critique du texte et sa traduction (p. 221-243). Le livre se termine par un commentaire très abondant de chacun des paragraphes (pp. 247-474), dont les développements éclairent l'intelligence du texte, en tenant compte du milieu et de la date assignés à l'écrit. On accordera une particulière attention aux pages consacrées aux ch. 9-10 sur l'eucharistie (pp. 372-433). Esquissant l'histoire du genre littéraire de la « bénédiction » ou « eucharistie ancienne », le P. A. y rattache les chap. 9-10, où il faut traduire *eucharistein* par « bénir » et non par « rendre grâces ». Ces pages sont fort suggestives, jetant une lumière nouvelle et inattendue sur plusieurs points.

On aperçoit sans peine ce que les positions sur la date de cet écrit ont de « révolutionnaire », puisqu'elles le rendent contemporain de saint Paul, voire antérieur à la rédaction actuelle de nos évangiles. En soi, il n'y a là rien qui doive effrayer. Du moins faut-il que les arguments avancés s'imposent avec force. L'exposé qu'en fait l'auteur est brillant et clair mais il nous a semblé que les faits littéraires observés sont interprétés avec le souci un peu exclusif de vouloir « archaïser » la *Didachè*. L'interprétation n'est-elle pas dès lors trop unilatérale et quelque peu forcée dans le sens souhaité? Par exemple l'auteur ne nous a pas convaincu que 11, 1-2 était primitivement une conclusion de tout l'ouvrage, et pas davantage de la nécessité d'un intervalle entre *D 1* et *D 2*, ni même de la diffusion alors requise ou supposée d'un écrit évangélique, ignoré par *D 1*. Dans le chapitre consacré aux sources, où il y a beaucoup de notations pertinentes, l'analyse n'est-elle pas trop influencée par le souci de confirmer l'hypothèse sur la composition? Quoi qu'il en soit, il reste que l'étude pénétrante du P. A. impose la revision des positions antérieures, que la critique aurait sans doute tort de croire définitives. Les arguments de l'auteur méritent certes plus qu'une fin de non-recevoir, ils devront être éprouvés avec soin. Si même ses conclusions n'emportaient pas la conviction, il reste que le commentaire, dont il n'est pas possible de signaler ici toutes les richesses, ne saurait être négligé sans dommage. Il est difficile d'exagérer les services que rend une telle publication, ne fut-ce que celui de manifester que tout n'a pas été dit, loin de là, sur l'histoire du christianisme naissant. Ch. Matagne, S. J.

D. Daube. — *The New Testament and Rabbinic Judaism.* Jordan Lectures 1952. Londres, The Athlone Press, 1956, 22 × 14 cm., XVIII-460 p. Prix : 45 sh.

Les ouvrages du Prof. D. Daube sont toujours les bienvenus. Leur contenu est riche d'idées neuves et ingénieuses et leur forme fait de la lecture un agrément. Dans le présent livre, l'A. a réuni la 2^e^ série des leçons données en 1952 à l'Ecole des Etudes orientales et africaines (School of Oriental and African Studies) et où il analyse l'arrière-plan rabbinique du Nouveau Testament. Le rabbinisme du 1^er^ siècle ne se confine pas à l'étroite orthodoxie que révèlent les sources juives mais il est imbu, depuis longtemps déjà, de notions et de méthodes hellénistiques. C'est un tel rabbinisme qu'il faut chercher à l'œuvre dans le Nouveau Testament. A la lumière de cette idée, l'A. éclaire la présence,

dans les écrits néo-testamentaires, de certains types messianiques, Joseph, Moïse, Samuel, Saul, Elie, Ruth et Booz; il explicite des formes narratives ou législatives : préceptes, Béatitudes, catéchèse baptismale, formules d'interrogation; il analyse enfin nombre de concepts centraux ou d'épisodes significatifs tels que les notions de royaume ou de rédemption, les événements assez surprenants que sont par exemple l'omission d'une coupe à la Cène et certains faits de la passion.

Il résulte de ces études, — et l'A. souligne d'emblée cette conclusion, — que le conflit de la première Eglise et de la Synagogue ne porte pas avant tout sur la nature d'une activité messianique mais d'abord sur la Messianité propre et sur la divinité de la personne du Christ. Il apparaît ensuite que le N.T. doit infiniment à un rabbinisme hellénisé qui adopta sans doute fréquemment, vis-à-vis des idées grecques, une attitude d'imitation par opposition.

Nous ne pouvons que souscrire à ces conclusions de l'A. que les recherches actuelles et, entre autres, les découvertes de la Mer Morte paraissent devoir confirmer.

P. Maon, S. J.

THEOLOGIE POSITIVE

J. Jeremias. — *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten.* Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, 24 × 16 cm., 128 p. Prix : 13,50 marks.

Pour la troisième fois en vingt ans, une publication du Prof. Dr. Jeremias fait le point de nos connaissances sur cette question, actuellement si discutée entre exégètes protestants. La brochure parue en 1938 sous le titre *Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt?* (L'Eglise primitive a-t-elle pratiqué le baptême des enfants?) avait 29 pages; sa réédition sous un titre à peine modifié en 1949 (cfr *N.R.Th.*, 1950, p. 1118) en comptait 50; l'ouvrage actuel a plus que doublé de volume. Entre-temps en effet notre connaissance de cette période s'est accrue de façon inespérée, grâce à diverses découvertes. (Qumran entre autres) et aux études de plusieurs savants : ce que nous savions du baptême des prosélytes juifs s'est enrichi; nous apprécions mieux la valeur des épitaphes chrétiennes des premiers siècles; dans les *Constitutions de l'Eglise Egyptienne,* on a retrouvé pour l'essentiel la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte, que l'on croyait perdue; de même Astérius s'est vu restituer la paternité de commentaires sur les psaumes qui circulaient sous le nom de saint Jean Chrysostome. Faisant le point de ces découvertes, l'ouvrage débute par douze pages de « sources », où sont cités en ordre chronologique tous les documents anciens qui concernent notre sujet, leurs éditions et, le cas échéant, les principales étapes de leur découverte. Rien déjà que pour ces douze pages, cet ouvrage est indispensable dans toute bibliothèque théologique sérieuse. L'auteur procède ensuite à l'étude du matériel ainsi rassemblé. La période néo-testamentaire est divisée en deux groupes : dans le premier est examiné le cas des enfants lors de la conversion de leurs parents païens; dans le second, celui des enfants nés de parents chrétiens. Vient ensuite l'étude de la période qui s'étend jusqu'à la fin du III^e^ siècle, d'abord en Orient, pour lequel les sources d'information sont plus rares, puis en Occident, où les témoignages sont plus abondants. Nous arrivons ainsi à la crise qui se déclenche au IV^e^ siècle : l'habitude prise par certains païens de différer leur baptême parfois jusque sur leur lit de mort, s'infiltre aussi dans les communautés chrétiennes (que l'on se rappelle saint Augustin). Ce ne sera qu'après la crise pélagienne et grâce entre autres à l'influence du Docteur d'Hippone que l'autorité ecclésiastique parviendra à faire triompher à nouveau partout la pratique traditionnelle. L'auteur, à la fin de son tour d'horizon, aboutit à deux constatations pleines d'intérêt : durant ces quatre siècles, deux théologiens seulement, Tertullien et Grégoire de Nazianze, proposèrent, non sans restriction d'ailleurs, une certaine dilation du baptême; plus frappante encore est la comparaison entre les motifs d'ordre pratique qu'ils avancent pour la justifier (Tertullien p. ex. notera que le parrain pourrait mourir avant d'avoir accompli ses

engagements) et les arguments théologiques sur lesquels s'appuient les partisans de la pratique traditionnelle. D'excellents index facilitent la consultation de ce beau travail. L. Renwart, S. J.

M. Lods. — *Confesseurs et martyrs,* successeurs des prophètes dans l'Eglise des trois premiers siècles. Coll. Cahiers théologiques, 41. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958, 23 × 16 cm., 84 p. Prix : 4,50 frs.

Le prophétisme, si vivant dans l'Eglise apostolique, n'a pas entièrement disparu dans les siècles suivants; il ne se prolonge pas uniquement dans des formes hérétiques comme le montanisme, mais il trouve une expression authentique chez les martyrs et les confesseurs : c'est ce que l'A. prétend établir par une étude analytique des témoignages chrétiens des trois premiers siècles. Après une brève description du prophétisme chrétien, l'A. esquisse l'idéal du martyre aux premiers siècles : oblation très pure faite à Dieu, en union et en conformité avec Jésus-Christ; il en précise les buts : témoignage en face du monde païen, édification de l'Eglise et avènement du Royaume final; enfin, il en énumère les privilèges : charismes et pouvoirs divins qui élèvent les martyrs au rang de juges à côté des évêques. Le pouvoir des clefs qu'on leur a reconnu quelque temps se fondait sur leur mérite devant Dieu et l'A. voit dans le culte des martyrs l'origine de la notion catholique de mérite qui va se substituer définitivement à l'évangile de la « grâce seule » prêché par S. Paul. Cette étude succincte n'apporte guère d'élément nouveau à notre connaissance des trois premiers siècles, mais elle propose une bonne vue d'ensemble sur l'idée chrétienne du martyre aux premiers siècles. Sans doute contestera-t-on les conclusions que l'A. croit devoir tirer de son examen quant à une prétendue succession prophétique et quant à l'origine de la notion de mérite, déjà bien apparente dans le témoignage du Nouveau Testament. G. Dejaifve, S. J.

O. Schweizer, M.S. — *Person und hypostatische Union bei Thomas von Aquin.* Coll. Studia Friburgensia, Neue Folge, 16. Fribourg (Suisse), Universitätsverlag, 1957, 24 × 16 cm., xiv-123 p. Prix : 12,45 frs.

La nature humaine assumée par le Verbe est complète et en tout semblable à la nôtre, sans posséder toutefois de personnalité humaine. Comment cela est-il possible? Le problème préoccupe depuis des siècles les théologiens et divise les interprètes de saint Thomas. Laissant de côté l'aspect spéculatif de la question, l'auteur de cette monographie se propose d'établir quelle fut sur ce point l'exacte pensée du Docteur Angélique. Pour introduire cette recherche, qui occupe près des deux tiers de l'ouvrage, il consacre deux chapitres préalables aux trois théories possibles et à leurs principaux représentants, de saint Thomas à nos jours (on regrettera avec nous de ne pas y voir mentionné le P. de la Taille et sa célèbre « actuation créée par acte incréé »). L'absence de personnalité créée dans la nature humaine du Christ ne peut s'expliquer que de l'une des façons suivantes : ou bien il manque à cette nature, dans la ligne de l'essence, ce mode de personnalité qui, l'adaptant à recevoir tel être créé et nul autre, la rend incommunicable (Cajetan); ou bien la nature humaine du Christ, n'existant que par l'être même du Verbe, n'a pas cette existence proportionnée qui donne à une nature créée sa personnalité propre (Capréolus, Billot); ou bien, et c'est la théorie de la pure union, la nature humaine du Christ n'est pas une personne simplement parce qu'elle reçoit l'union hypostatique et est privée par là de cet aspect purement négatif qui fait qu'une nature individuelle soit une personne : l'absence de communication ultérieure. D'un minutieux examen de l'ensemble des textes de saint Thomas, replacés dans leur ordre chronologique et examinés d'abord en eux-mêmes et dans leur contexte immédiat, puis synthétisés, l'auteur

conclut que cette dernière position est celle de saint Thomas. Pour lui donc, l'unique « esse » du Christ n'est pas l'élément constitutif de l'union hypostatique, mais seulement sa conséquence nécessaire. Cette étude menée avec grand soin et une méthode excellente s'impose à l'attention de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la théologie.

L. Renwart, S. J.

Dr H. A. Oberman. — *Archbishop Thomas Bradwardine. A Fourteenth Century Augustinian.* A Study of his Theology in its Historical Context. Utrecht, Kemink & Zoon, 1957, 24 × 16 cm. XII-246 p. Prix : 10 flor.

On voit souvent dans Bradwardine et dans son « déterminisme théologique » un précurseur de la Réforme, un des maîtres, à travers Wyclef et Grégoire de Rimini, de Luther lui-même. Que le système théologique élaboré par le *Doctor profundus* soit en réaction contre les tendances « pélagiennes » des nominalistes de son temps, celui-ci ne s'en cache pas. Mais, pour une juste appréciation de ses positions, l'on ne peut oublier qu'il veut tout autant réagir contre le fatalisme des Averroïstes. Son idée maîtresse — et par elle, il inaugure en Angleterre le renouveau de l'augustinisme — est celle de la souveraineté absolue de Dieu, à laquelle rien n'échappe, pas même l'acte libre. Grâce à la *scientia media coefficiens* (qui n'est pas la science moyenne de Molina), Bradwardine pense pouvoir unir la nécessité naturellement antécédente qui vient de Dieu avec la liberté de contradiction que l'homme garde pleinement. Y réussit-il? C'est un autre problème, mais l'on ne peut s'empêcher d'admirer la profondeur de remarques telles que celle-ci : « Quod omnem actum voluntatis creatae totum efficit voluntas creata et totum similiter increata ». Après avoir examiné en outre la doctrine de Bradwardine sur la prédestination et la prescience, la grâce et le péché, la justification par la seule grâce et ses conséquences pour la pénitence, l'auteur esquisse ce que fut le rayonnement de ces théories. Il montre notamment que les points de contact et les divergences entre les opinions de Wyclef et de Bradwardine rendent peu probable une influence directe de celui-ci sur celui-là; d'autre part Grégoire de Rimini apparaît plutôt comme l'initiateur d'un renouveau de l'augustinisme en Italie, parallèle et indépendant de celui que la réaction au même nominalisme provoquait presque simultanément en Angleterre. Pour Luther enfin, l'on est en droit de se demander si, lorsqu'il se réfère à Grégoire de Rimini, ce n'est pas plutôt comme à un auteur dans lequel il retrouve ses propres thèses.

Cette monographie fouillée et bien documentée sera un précieux instrument de travail pour tous ceux qui se penchent sur le XIV^e^ siècle théologique.

L. Renwart, S. J.

Dr J. P. Van Dooren. — *Michael Baius.* Zijn leer over de mens. Coll. Van Gorcum's theologische bibliotheek, 29. Assen, Van Gorcum, 1958, 23 × 15 cm., VI-128 p. Prix : 7,90 flor.

Situer la doctrine de Baius dans le mouvement théologique de son époque reste chose difficile : trop peu de monographies ont jusqu'ici été consacrées aux écrivains catholiques qui furent ses prédécesseurs immédiats ou ses contemporains. Comme d'autre part les rapports entre l'Eglise catholique et la Réforme ont fait l'objet de plus d'études, on a souvent tendance à aborder l'étude de Baius dans cette perspective. De là aussi, dans beaucoup d'exposés, une présentation de sa doctrine en fonction des condamnations de Pie V, alors qu'il serait de bonne méthode de partir plutôt des écrits de l'auteur. On constaterait que Baius s'y place toujours à un point de vue anthropologique, sous l'influence de la Renaissance plus que sous celle des Réformateurs. S'il retourne délibérément aux sources, Ecriture et Pères, Augustin surtout, il le fait néanmoins avec une rigueur systématique héritée de la scolastique. Son but est de s'opposer à l'autonomie de la nature humaine en montrant qu'elle ne peut se passer de Dieu. Le péché origi-

nel ayant détruit l'intégrité qui nous était naturelle, aucune rectitude morale n'est plus possible que par la grâce. Celle-ci était due à la nature intègre, mais est restituée à l'homme déchu par un don surnaturel. Est-ce à dire que Baius nie toute possibilité de la nature pure? L'auteur pense, contrairement à ce qu'affirment les manuels, que Baius admet au contraire cette possibilité, tout en donnant aux termes un autre contenu que ses adversaires : pour lui en effet, il y aurait, au-dessus de la nature intègre, la possibilité d'une élévation gratuite, ornement supplémentaire accordé par la munificence gratuite de Dieu.

Ce travail bien documenté présente avec beaucoup d'objectivité un point de vue non-catholique sur Baius; il aidera sans doute à comprendre un peu mieux sa théologie et les problèmes qu'elle soulève : pour approcher de leur solution, il faudra toutefois, croyons-nous, s'atteler d'abord à clarifier, historiquement et spéculativement, les notions si complexes de nature et de surnaturel.

L. Renwart, S. J.

W. Bocxe, O.E.S.A. — *Introduction to the Teaching of the Italian Augustinians of the 18th Century on the Nature of Actual Grace.* Héverlé-Louvain, Augustinian Historical Institute, 1958, 24 × 16 cm., 100 p.

Ces pages reproduisent la seconde partie de la thèse doctorale du R. P. Bocxe à l'*Angelicum*. Celle-ci avait déjà paru en 1958 dans *Augustiniana*; l'auteur y ajoute ici une cinquantaine de pages d'inédits d'Augustiniens des XVII[e] et XVIII[e] siècles traitant du problème étudié. L'examen des textes auquel l'auteur s'est livré l'amène aux conclusions suivantes : les Augustiniens tiennent que leur manière d'envisager l'action de la grâce est un système de prédétermination physique et non, comme on le leur attribue presque universellement, un système de prémotion morale; de même leur « delectatio victrix » est souvent présentée, à tort, comme enlevant toute spontanéité à la liberté; enfin l'on accorde généralement trop peu d'importance à la distinction, capitale dans le système augustinien, entre l'état de l'homme avant et après la chute; si dans le premier, ni prédétermination physique ni grâce efficace par elle-même n'étaient requises (pas même pour sauvegarder la toute-puissance divine, comme l'affirment les thomistes), l'une et l'autre deviennent indispensables à l'homme déchu, en raison de la blessure du péché originel. Ce travail bien mené intéressera tous ceux qui étudient les problèmes si complexes de la grâce, tant par les mises au point qu'il apporte que par la riche documentation qu'il fournit, surtout pour les œuvres encore inédites des auteurs étudiés.

L. Renwart, S. J.

H. Østergaard-Nielsen. — *Scriptura sacra et viva vox.* Eine Lutherstudie. Coll. Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, 10[e] Reihe, Band X. Munich, Chr. Kaiser, 1957, 23 × 15 cm., 216 p. Prix : 11 marks.

Le débat toujours pendant au sein du luthéranisme sur les rapports entre l'Ecriture sainte et la prédication vivante de la Parole de Dieu a conduit l'A. à étudier cette même relation dans les œuvres de Luther. Le résultat de son enquête, appuyée sur une étude diligente des textes, qu'il cite abondamment dans leur forme originale savoureuse, peut se résumer comme suit : Luther n'a pas uniquement substitué l'autorité de la Bible à celle de l'Eglise hiérarchique; il a eu une autre notion sur la nature de la Parole de Dieu, conçue non comme une connaissance objective, mais comme un dialogue intersubjectif, qui ne peut être reçu et compris par l'homme qu'au sein de l'Eglise où il est interpellé par Dieu. Cette découverte permet à l'A. de mieux expliquer que ne le font d'ordinaire les historiens du luthéranisme (c'est du moins ce qu'il prétend) les positions de Luther sur la Bible comme témoignage historique de Dieu entrant en communion avec les hommes et non comme un recueil métaphysique, qui prétendrait

nous révéler l'essence divine, sur la foi comme expérience religieuse, sur l'Eglise et le ministère vivant et actuel, positions que l'A. affirme très cohérentes dans la pensée de Luther. Cette enquête amène l'A. à critiquer bon nombre de travaux de ses devanciers, V. Loewenich, Wingren, Prenter, dont il mesure les opinions d'après l'aune quelque peu courte de sa thèse fondamentale. Quoi qu'il en soit de ces divergences entre spécialistes, on saura gré à l'A. d'avoir rappelé le caractère concret et personnel de la pensée de Luther dont il a le mérite de souligner la continuité réelle au cours de son évolution. Il est toutefois regrettable que cette thèse intéressante, très fouillée, mais peu méthodique, ne comporte in Index ni bibliographie d'aucune sorte. G. Dejaifve, S. J.

Fr. S. Pancheri, O.F.M.Conv. — *Il pensiero teologico di M. J. Scheeben e S. Tommaso.* Padoue, Basilica del Santo, 1956, 25 × 17 cm., L-568 p.

Voici la première étude d'envergure qui paraisse en italien sur Scheeben; voici même la première confrontation d'ensemble de la théologie de Scheeben et de celle de S. Thomas qui, à notre connaissance, ait été tentée. Entreprise difficile qui supposait une maîtrise de la langue allemande et une solide connaissance de la pensée de ces deux grands théologiens. Le P. Pancheri n'a pas craint la fatigue et nous devons le féliciter du résultat de son effort. Après une brève introduction sur la vie et l'œuvre de Scheeben replacées dans leur contexte historique, il traite en six chapitres qui suivent à peu près l'ordre de la *Dogmatique* : 1. La révélation de la Parole de Dieu et les rapports entre la foi et la théologie; 2. Dieu, l'existant et le vivant par essence; 3. La Trinité; 4. La nature et la grâce; 5. Le « mysterium iniquitatis »; 6. Jésus-Christ, l'Homme-Dieu. Une longue conclusion résume schématiquement les similitudes et les divergences doctrinales des deux théologiens. Les points sur lesquels Scheeben s'écarte de S. Thomas sont, entre autres, selon le P. Pancheri : l'élargissement, sous l'influence patristique, de la conception du mystère et de sa portée salutaire et cosmique; la tendance volontariste, inspirée par S. Bonaventure, qui se fait jour dans la notion et le motif formel de la foi; l'approfondissement des voies thomistes de la preuve de l'existence de Dieu par l'idée d'approche du Dieu vivant; la priorité donnée au concept biblique de Vie sur celui de l'être pour exprimer la réalité divine; la conception scotiste de la liberté; la priorité donnée, à la suite des Pères grecs, à la Trinité des Personnes sur l'unité de nature en Dieu; une vision concrète de l'homme, image de Dieu plus qu'animal raisonnable, dans son rapport avec la fin unique surnaturelle; la vie de la grâce conçue non seulement comme une renaissance, une transformation intrinsèque, mais comme une régénération qui fait de nous des fils adoptifs par une union dynamique avec les Personnes divines par l'inhabitation du Saint-Esprit; en christologie, l'union hypostatique présentée, dans la ligne scotiste, comme une actuation formelle de la nature humaine par la Personne du Verbe et la subordination de la rédemption à l'incarnation. Le P. Pancheri se plaît à souligner les divers courants qui ont pu influencer la pensée de Scheeben : outre le romantisme contemporain, la patristique grecque, mais aussi la tradition augustinienne et franciscaine. Mais rapprochement de thèses doctrinales ne signifie pas toujours dépendance. On aurait également tort de croire que la pensée de Scheeben fût éclectique; le P. Pancheri nous le fait voir à maint endroit. Mais on eût souhaité que le chapitre de conclusion fasse mieux saillir les thèses centrales de Scheeben qui commandent sa position en des points secondaires; qu'il nous dise aussi si l'esprit conciliant de Scheeben réussit une véritable synthèse et si, compte tenu de l'apport théologique des six siècles qui le séparent de S. Thomas, il fut en son temps un véritable novateur, comme le fut l'Aquinate au XIII[e] siècle.

J. Bouvy, S. J.

PASTORALE

Verkündigung und Glaube. Festgabe für Franz X. Arnold. Hrsg. von Th. Filthaut u. J. A. Jungmann, S. J. Fribourg-en-Br., Herder, 1958, 23 × 15 cm., x-360 p. Prix : 24,50 marks.

Le genre « Festschrift », qui prolifère dangereusement en Allemagne, est peu commode à recenser. Le présent volume a au moins le mérite d'offrir un recueil d'articles gravitant autour d'un thème central : la théologie pastorale, que M. le Professeur Arnold enseigne depuis deux décades à l'Université de Tubingen. Parmi ses amis et disciples, qui ont répondu à l'invitation de Th. Filthaut et du P. Jungmann, nous retrouvons des noms bien connus : K. H. Schelle, Y.-J. Congar, A. Hufnagel, R. Padberg, J. Betz, H. Fries, H. Flatten, M. Willam, G. Delcuve, V. Schurr, J. Hofinger, B. Fischer, F. Coudreau, P.-A. Liégé, Th. Kampmann, X. von Hornstein, A. Auer, F. Benz. L'annonce de la Bonne Nouvelle est étudiée chez S. Paul, S. Thomas d'Aquin et Erasme de Rotterdam. Mais c'est surtout dans une perspective de réception actuelle du message que se situent la majorité de ces articles. La prédication, la catéchèse, les efforts d'éducation chrétienne des enfants et de formation des adultes laïques à une piété ouverte et solide supposent une connaissance réfléchie des formes de pensée de notre temps et soulèvent à tout moment le problème d'une adaptation qui ne trahisse en rien la pureté du message. Ces pages sont presque un bilan de ce qui s'est fait jusqu'à présent et de ce qu'il reste à faire. La liste des publications de M. Arnold, en fin de volume, donne un impressionnant aperçu du vaste champ de la théologie pastorale. J. Bouvy, S. J.

G. Fischer. — *Johann Michael Sailer und Friedrich Heinrich Jacobi.* Coll. Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge, Band VIII. Fribourg-en-Br., Herder, 1955, 23 × 15 cm., xvi-226 p. Prix : 14 marks.

L'A. a entrepris de rechercher les sources fort peu indiquées, souvent pressenties et causes pour Sailer de bien des suspicions, où « le plus grand évêque allemand » de son époque puisa, sinon l'inspiration, du moins l'ouverture tôt reconnue à l'esprit du XIX^e^ s. commençant. Kant (cfr *N.R.Th.*, 1954, p. 879), Pestalozzi, Jacobi eurent, après Pascal et Fénelon, une influence décisive sur les réflexions du moraliste et du pédagogue. Une première section du présent ouvrage montre tout ce que le second volume du *Handbuch der christlichen Moral* doit à la « Métaphysique des Mœurs ». Sailer ne s'en tient jamais évidemment à l'autonomie kantienne. Il veut cependant assumer autant que possible tout l'aspect « matériel » de la doctrine morale dominante en son temps. Ce travail d'assimilation devait l'amener à chercher, pour critiquer la théorie de la connaissance sous-jacente à l'éthique kantienne, l'appui du penseur contemporain qui a le plus systématiquement refusé ce qu'on appelle l'agnosticisme transcendantal pour rendre leur valeur aux Idées et à notre connaissance de Dieu : Jacobi. Sans perdre de vue les sources positives de la révélation, le théologien catholique trouve chez le philosophe de la religion une doctrine qui lui permet de présenter aux descendants de l'*Aufklärung* le meilleur de la morale rationaliste, mais fondée cette fois sur le primat du divin. La seconde partie du livre montre que cette utilisation de Jacobi fut consciemment poursuivie. On étudie pour terminer les relations de Sailer avec l'entourage du philosophe, les Herder, Lavatter, etc. — L'œuvre de G. F. éclaire bien le milieu intellectuel et spirituel où se mouvaient « le Père de l'Eglise de l'Allemagne moderne » et le catholicisme de ces années décisives. Elle fait comprendre aussi les résistances de milieux trop conservateurs. Ce que d'aucuns ont appelé « un souverain éclectisme » apparaît surtout à G. F. comme la marque d'un sens apostolique typiquement catholique. H. Declève, S. J.

V. E. Frankl. — *Das Menschenbild der Seelenheilkunde.* Drei Vorlesungen zur Kritik des dynamischen Psychologismus. Stuttgart, Hippokrates-Verlag, 1959, 20 × 13 cm., 128 p. Prix : 6,80 marks.

Le Dr. Frankl est professeur à l'université de Vienne et chef de la polyclinique neurologique. Ses nombreux ouvrages tant scientifiques que populaires ont fait connaître dans le monde entier une thérapeutique nouvelle, l'*analyse existentielle* ou *logothérapie,* qui n'est pas sans parenté avec les méthodes dites « de conseil » et les techniques d'un Rogers. « Logothérapie » signifie, en bref, que la guérison totale ou relative des névroses, voire des psychoses, doit se fonder, pour être vraie, sur la spiritualité, sur le « logos » du malade. Car pas mal de conflits d'allure névrotique ont leur source profonde au niveau spirituel. Il faut donc envisager l'origine *noogène* de certaines maladies du psychisme. C'est une sorte de conversion personnelle qui amena l'A. à ces conclusions. Se voulant d'abord médecin dans la pleine acception du terme, il fut conduit à critiquer les grands prédécesseurs Freud, Adler et Jung, dont les disciples au moins en arrivent à perdre contact avec les réalités quotidiennes de la pathologie sinon de la clinique. Reconstruire l'homme à partir d'instincts conçus comme des forces et des tensions (psychodynamisme de Freud), — ou bien à partir d'archétypes engendrés eux-mêmes par les pulsions (psychogénétique de Jung), revient, au nom d'un empirisme étroit, à nier l'originalité du phénomène « Homme ». Il faut, non pas supprimer, mais compléter les géniales découvertes des pionniers en acceptant les constitutifs irréductibles de l'existence humaine : spiritualité, liberté et responsabilité. Loin de ramener l'inconscient à un *ça* (le *es* freudien), la psychothérapie authentiquement expérimentale le découvre au contraire comme déjà personnalisé et comme essentiellement religieux. Dès ce stade profond existe une connaissance immédiate de soi. La « conscience de soi, au contraire, est toujours médiate et n'est qu'une des deux composantes d'une orientation transcendante de l'esprit, l'autre étant son intentionnalité » (cfr p. 115-116, n. 50). L'*homo patiens* dans son intangible spiritualité se situe ainsi au sein d'un monde des valeurs spirituelles, à partir duquel ses instincts sont personnalisés dès l'origine, du moins de façon potentielle. — Tels sont les thèmes fondamentaux de ces trois leçons tenues en 1957 à Salzbourg lors d'une semaine d'étude de la Hochschule.

Le principal mérite scientifique et philosophique de Frankl serait bien de considérer l'œuvre de Freud comme un vaste « recueil de travaux » sans se croire obligé d'admettre, par-delà certains résultats décisifs, des hypothèses ou des préjugés qui n'étaient que d'une époque.

H. Declève, S. J.

M. Damoiseaux. — *Traité pratique de l'administration des fabriques d'Eglise.* 3e édit. par R. Crémer. Coll. Etudes morales, sociales et juridiques. Louvain, Rue de Namur 9, 1957, 24 × 16 cm., VIII-426 p. Prix : 375 frs.

Lorsqu'il écrivit son Traité pratique, cet homme de bien que fut l'ancien gouverneur du Hainaut, voulut mettre sa compétence exceptionnelle au service du clergé. C'est avec joie que nous saluerons la réédition rajeunie, entièrement mise à jour, de son œuvre. Tel qu'il se présente, ce volume fait honneur à son auteur en même temps qu'à Monsieur Raymond Crémer qui, tout en conservant le caractère de l'œuvre de Monsieur Damoiseaux, a su la faire valoir, non seulement par les nombreuses adaptations du fond, rendues nécessaires par les nouvelles législations, mais encore par une présentation qui rend la consultation facile et rapide. Pratique, ce traité ne se contente cependant pas d'une simple nomenclature de dispositions légales. Des discussions permettent de saisir les fondements juridiques autant qu'ecclésiastiques sur lesquels la loi repose et de trouver ainsi des solutions adéquates aux cas concrets. L'idée maîtresse de l'auteur fait, aujourd'hui comme lors de la première édition, la valeur propre de son œuvre : considérer la fabrique d'Eglise, selon la vraie intention des législateurs, comme une institution de conciliation, où on reconnaît sa place à l'ordre civil et son autorité à l'Eglise. Excellente table alphabétique.

R. Carpentier, S. J.

E. Baragli, S. J. — *Cinema cattolico.* Documenti della Santa Sede sul Cinema. Rome, Ediz. La Civiltà cattolica, 1959, 21 × 15 cm., 296 p. Prix : 1.500 lires.

Les 60 documents réunis par le P. Baragli constituent une sorte de Denzinger des directives du Saint-Siège sur le cinéma. Ces 34 actes pontificaux et ces 26 actes émanant de la Curie romaine sont situés dans l'histoire du 7e Art; de brèves notes sur leur nature et leurs destinataires nous renseignent sur leur importance variable. Un schéma analytique accompagne les principaux d'entre eux : l'encyclique *Vigilanti Cura* de Pie XI (1936), le double discours de Pie XII sur le film idéal (1955) et l'encyclique *Miranda prorsus* de Pie XII (1957). Les documents sont reproduits dans leur ordre chronologique en langue italienne; le cas échéant, on nous donne en note le texte original. Une numérotation marginale continue de 579 paragraphes facilite la consultation et sert au classement méthodique qui forme la partie la plus utile de ce recueil. Dix sections regroupent les rappels des passages parallèles concernant les problèmes moraux et les responsabilités individuelles et collectives nés de ce puissant moyen de diffusion des idées et des sentiments que ne peut totalement ignorer la pastorale contemporaine.

J. Bouvy, S. J.

A. Bazin. — *Qu'est-ce que le cinéma?* I. *Ontologie et Langage.* II. *Le cinéma et les autres arts.* Coll. 7e Art. Paris, Edit. du Cerf, 1958-1959, 18 × 12 cm., 184 et 148 p. Prix : 780 et 750 frs.

Peu avant sa mort, le rédacteur en chef des *Cahiers du Cinéma* avait été pressé par ses amis de réunir en volume ses articles parus dans divers périodiques. A peine retouchées, ces études écrites au fil de l'actualité révèlent l'extraordinaire pouvoir qu'avait le grand critique français de scruter les images, leur mouvement, leur rythme, leur montage, leur orchestration sonore ou leur silence, dans une continuelle recherche de l'essence du septième art. A travers l'analyse de la technique, André Bazin s'interroge sur les problèmes ontologiques, noétiques, esthétiques et sociaux posés par ce nouveau mode d'écriture ou de langage; le mythe et le réel, l'expression symbolique, le montage et la vérité, le temps psychologique, les intentions de la mise en scène, la connaissance du monde. Ces thèmes ne sont pas traités abstraitement. mais en référence constante à des œuvres et des auteurs précis : Chaplin, Wyler, Tati, Lamorisse, Cousteau, etc. — Le second volume de cet ouvrage qui en comprendra quatre traite du rapport du cinéma avec les autres arts : roman, théâtre, peinture. La lecture en est parfois difficile : la critique cinématographique cherche encore ses moyens d'expression. Mais André Bazin nous ouvre à l'univers esthétique de Bresson, Olivier, Clément, Cocteau. Il nous fait voir que Resnais filmant l'œuvre de Van Gogh, Clouzot celle de Picasso réalisent plus qu'un document, ils créent une autre œuvre d'art. Celui qui fut le parrain du jeune cinéma français apporte une importante contribution à l'étude du problème le plus actuel en esthétique : celui des influences réciproques des arts et des genres et de leur irréductibilité.

J. Bouvy, S. J.

H. Agel. — *Le cinéma.* Coll. Synthèses contemporaines. 3e édit., Paris-Tournai, Casterman, 1957, 20 × 13 cm., 366 p.

Le livre bien connu de H. Agel en est déjà à sa troisième édition. S'adressant avant tout aux éducateurs et à des spectateurs déjà avertis des problèmes du cinéma, l'A. place son ouvrage dans une perspective pédagogique. Les résultats de diverses enquêtes lui permettent d'aborder le sujet sous l'angle social et de conclure à la nécessité d'une éducation du public. Les chapitres centraux comprennent une étude des divers éléments du langage du film : l'image, le son, la couleur, la lumière et le décor, les interprètes, les procédés spéciaux. Les préoccupations culturelles et chrétiennes ne sont jamais absentes de l'œuvre de H.

Agel. Le chapitre sur la signification du film fait ressortir à travers quelques exemples les valeurs humaines contenues dans le cinéma. Les dernières pages du livre fourmillent de renseignements et conseils pratiques très utiles aux éducateurs : un bref tableau schématique de l'histoire du cinéma, les étapes d'une initiation idéale dans le cadre de l'enseignement secondaire, quelques schèmes de débats. L'ouvrage n'a été que très sommairement mis à jour, regrettons-le, depuis sa première édition en 1954 (cfr *N.R.Th.*, 1955, p. 331). J. Bouvy, S. J.

R. Claude, V. Bachy et B. Taufour. — *Panoramique sur le 7e Art.* Paris, Edit. Universitaires, 1959, 20 × 15 cm., 224 p.

Dans l'ouvrage recensé plus haut, H. Agel souhaitait que les directeurs de maisons d'éducation secondaire intègrent le cinéma d'une façon méthodique dans les matières du programme. Ce vœu vient d'être réalisé en Belgique et ce « Panoramique » aidera à le tenir. La clarté de son texte farci d'exemples, la qualité de ses 140 illustrations commentées et rapportées au texte en font beaucoup plus qu'un manuel scolaire : un livre de choix pour le grand public. Les trois premiers chapitres traitent de la technique, de l'esthétique et de l'histoire du cinéma; les auteurs ont réussi à dégager de toute une littérature parfois touffue ou ésotérique, souvent bavarde, les lignes de force et les œuvres maîtresses du 7e art. Ils se sont montrés soucieux, surtout dans le dernier chapitre (qui dénonce, entre autres, de regrettables confusions entre la censure et la cote morale), d'initier le lecteur à trouver dans le cinéma « au-delà d'un délassement de qualité, un enrichissement psychologique, esthétique et moral, un approfondissement humain ». J. Bouvy, S. J.

SOCIOLOGIE RELIGIEUSE

Masse und Öffentliche Meinungsbildung. Hrsg. v. K. Rudolf. Vienne, Herder, 1958, 23 × 15 cm., 248 p. Prix : S 52.—.

Du 7 au 10 janvier 1958, s'est tenu à Vienne un congrès, présidé par Mgr König, archevêque de cette ville, consacré à un des aspects fondamentaux du problème de l'apostolat dans le monde moderne : l'influence exercée par la masse sur la formation de l'opinion publique. Douze rapports y furent présentés par autant de compétences; ils se trouvent publiés ici presque tous in extenso. Les uns considèrent le problème dans ses éléments de base. Les autres traitent de ses principales applications à l'heure actuelle. Mentionnons, parmi les premières, une intéressante description psychologique de l'opinion publique, une étude très fouillée des facteurs contribuant à sa formation, une confrontation suggestive de l'Eglise et de sa place dans l'opinion publique actuelle. Parmi les seconds, des exposés très actuels sur le cinéma comme phénomène, sur son utilisation apostolique et sur celle de la radio et de la télévision. Même les historiens ne sont pas oubliés : le tout premier rapport sur « Jésus et la communauté primitive dans l'opinion publique de leur temps » ne manquera pas de les intéresser. Il n'est plus nécessaire d'insister sur l'intérêt que présente un pareil congrès, depuis que les plus hautes autorités ecclésiastiques ont souligné l'importance apostolique des techniques de diffusion. Ajoutons que les rapports présentés à Vienne ont donné une analyse exhaustive des problèmes envisagés et qu'ils sont très riches en indications et suggestions originales : ainsi, sur la force des slogans, sur les milieux qui déterminent les attitudes mentales collectives, sur l'impossibilité pour la grande majorité des gens de se prononcer en connaissance de cause et sur leur recours à des formules toutes faites, valables dans les milieux dont ils subissent l'influence. Il serait bien souhaitable que les meilleurs de ces articles fussent traduits en français : la pastorale, la psychologie et la sociologie religieuses y seraient pareillement intéressées. R. Mols, S. J.

H. Bless. — *Inleiding tot de pastorale psychologie.* Ruremonde-Maaseik, Romen en Zonen, 1958, 25 × 16 cm., 106 p. Prix : 155 frs broché ; 180 frs relié.

L'auteur, qui est curé d'une paroisse villageoise au Brabant Hollandais, a écrit ce livre d'introduction pour tous ceux qui ont charge d'âme ou qui se trouvent confrontés avec des problèmes d'apostolat. Il ne prétend pas avoir fait œuvre scientifique ni originale ; il désire moins encore épuiser son sujet ; mais il s'est efforcé de se baser sur les acquisitions de la psychologie contemporaine, de les repenser et de les présenter succinctement à ses lecteurs suivant un cadre bien ordonné. Pour ceux qui désirent en savoir plus, il a ajouté une orientation bibliographique, où l'on trouve, à côté de la production néerlandaise des dix dernières années, un choix de titres français et allemands. L'auteur considère successivement l'être humain dans sa diversité personnelle, dans son développement vital et dans la variété de ses rapports sociaux. Il souligne chaque fois les incidences pastorales des divers problèmes rencontrés en cours d'examen : caractère personnel de l'adhésion religieuse et de la vie de prière, conditions psychologiques produisant une meilleure réceptivité à l'évangélisation, sentiment de culpabilité et notion de péché à rendre moins formalistes, influence de la peur, de la contrainte et du respect humain sur le comportement religieux. Il constate combien la diversité des sexes, des races, des aptitudes et des dispositions personnelles, des milieux de vie, de l'état de mariage et du célibat, influe sur les attitudes religieuses. Il formule des remarques très judicieuses sur un aspect souvent oublié de l'activité pastorale : la conversation personnelle du pasteur avec une de ses ouailles. Il montre comment se modifie au cours de la vie humaine le monde religieux du petit enfant, de l'écolier, de l'adolescent, de l'adulte, du vieillard. Et il signale les principaux problèmes pastoraux qui en découlent ainsi que la manière d'y faire face. Enfin il n'oublie pas que la pastorale se ressent de la nature sociale de l'homme, ce qui l'amène à examiner les différentes sociétés dont l'homme fait nécessairement partie au cours de sa vie : ménage, famille, école, profession, cité, église. Son ouvrage constitue donc un guide très utile, capable de mieux faire comprendre les liens nombreux et importants qui unissent la psychologie et l'apostolat. R. Mols, S. J.

Bilan du monde. 1958-1959. Encyclopédie catholique du monde chrétien. Tome I. Paris-Tournai, Casterman, 1958, 22 × 16 cm., 428 p. Prix : 165 frs b.

Prétendre recenser un ouvrage qui s'intitule *Bilan du monde,* même s'il ne s'agit que d'un tome premier, est de toute évidence une gageure. Rien que la table des matières y occupe dix pages. Une seule chose est faisable : montrer l'idée directrice de ce répertoire d'un genre nouveau et prouver ainsi qu'il ne fait pas double emploi avec les annuaires statistiques internationaux, ni avec ceux du type Battandier et autres. Le but envisagé est celui-ci : rassembler sous une forme synthétique l'ensemble des renseignements qu'il est utile de connaître pour situer l'action de l'Eglise dans le monde d'aujourd'hui. Ce qui comporte la réponse à une double question : quel est le visage du monde d'aujourd'hui et, dans ce monde, quelle est la place de l'Eglise ? L'apostolat chrétien étant de plus en plus conditionné par des facteurs mondiaux et subissant toujours davantage la loi de l'interdépendance universelle, seul un ouvrage conçu à l'échelle mondiale peut donner une réponse adéquate. L'ouvrage se propose donc de déterminer dans quelle mesure l'Eglise est présente à un triple niveau spatial : dans l'univers tout entier considéré globalement, dans chacun des huit groupes géographico-culturels qui se divisent le monde (Amérique latine, Amérique du Nord, Afrique noire, Monde arabe, Europe Occidentale, Sphère communiste, Monde asiatique, Océanie), dans chaque pays en particulier. Réservant les inventaires nationaux au tome suivant, le tome premier que voici se limite au bilan mondial et à celui des huit ensembles supra-nationaux. Chaque ensemble est divi-

sé en deux sections : état social et culturel — présence de l'Eglise. Ce qui se traduit en fait par un tour d'horizon envisageant successivement la géographie, l'histoire, la démographie, les problèmes politiques, économiques et sociaux, les courants culturels, l'histoire de l'Eglise, la situation religieuse actuelle. Quant au bilan mondial, il comporte : la population, l'urbanisation, les migrations, l'inégalité du développement technique, l'émancipation des pays colonisés, l'affrontement des divers milieux sociaux et culturels, les organisations internationales, les diverses confessions religieuses, les « substituts religieux », l'histoire de l'Eglise, la Papauté, les organismes ecclésiaux, la statistique religieuse, les ordres et congrégations, l'œcuménisme, les missions, la liturgie, le laïcat, les centres spirituels et intellectuels à rayonnement mondial. Pour rassembler et ordonner tant de données diverses, il a fallu rien de moins que le concours de 15 institutions et d'une centaine de collaborateurs issus de toutes les parties du monde. Des esprits dénigreurs diront peut-être : qui trop embrasse, mal étreint. En tout cas, rares sont les livres réunissant tant de données sur si peu de pages.

R. Mols, S. J.

Vocation de la sociologie religieuse. Sociologie des vocations. 5e conférence internationale de sociologie religieuse. Paris-Tournai, Casterman, 1958, 20 × 14 cm., 244 p. Prix : 84 frs b.

Dix-huit rapports et communications furent présentés sur ces deux sujets lors de la Conférence tenue à Louvain en 1956. Leur publication forme un parterre dont la variété le dispute à la richesse du contenu. Quatre spécialistes, dont le nom à lui seul est une garantie suffisante, MM. le chanoine Leclercq, J. Labbens, G. Le Bras et F. Isambert, décrivent les étapes passées, les convergences présentes, les orientations futures et les implications psychologiques, de la sociologie religieuse. Deux exposés plus étendus et très suggestifs font connaître les résultats de sondages destinés à mieux mettre en lumière le contenu qualitatif réel des adhésions religieuses. Pour deux villes industrielles des North Midlands d'Angleterre, le Rev. W. Pickering a essayé de déterminer l'influence de l'éducation et de la pratique des parents, la croyance aux principales vérités (Résurrection du Christ, survie après la mort, jugement dernier), la conscience du péché, l'attitude en face du mariage et de la politique, les conditionnements sociaux ou rationnels de l'adhésion religieuse. Il présente séparément les résultats obtenus pour quatre groupements confessionnels : anglicans, catholiques romains, église libre, sectes. Presque partout les catholiques ont des pourcentages plus favorables. C'est la mentalité religieuse des milieux ouvriers de Liège et de Charleroi dont J. J. Dumont essaie de déterminer les principales caractéristiques et le contenu. De telles enquêtes, très éclairantes à condition qu'elles se fassent avec les garanties techniques requises, permettent de préciser dans quelle mesure la « déchristianisation de la classe ouvrière » correspond vraiment à la réalité. Au sujet des vocations masculines, le rapport très documenté de M. l'abbé Dellepoort est un résumé de son ouvrage sur les vocations aux Pays-Bas (cfr *N.R.Th.*, 1957, p. 1106). Les autres communications concernent les vocations aux Etats-Unis, en France, au Portugal, dans les diocèses de Grenoble et de Naples, les critères à adopter pour une étude sociologique des vocations sacerdotales (Chan. Boulard), les aspects sociologiques de la crise du recrutement sacerdotal (J. Labbens). Les communautés religieuses n'ont pas été oubliées : rapport du P. Dingemans sur le recensement des religieux en Belgique et de l'abbé Collard sur les instituts de religieuses. Ce dernier aussi permettra de se rendre compte des dimensions réelles d'un problème dont beaucoup parlent, mais que bien peu connaissent à fond, faute précisément d'orientations, telles que celle-ci, basées sur d'excellentes enquêtes.

R. Mols, S. J.

Paroisses urbaines, paroisses rurales. 5e conférence internationale de sociologie religieuse. Tournai-Paris, Casterman, 1958, 20 × 14 cm., 224 p. Prix : 84 frs b.

De quelque façon que l'on aborde le domaine de la sociologie religieuse, on finit toujours par aboutir au problème de la paroisse. Problème crucial, s'il en est et dont il n'est plus nécessaire de souligner l'importance pastorale. Dix-huit rapports et communications sur ce sujet ont constitué la deuxième partie de la conférence de sociologie religieuse de 1956. Ils sont signés par les meilleures compétences en la matière et constituent un excellent exposé collectif des différents aspects de la question. Fidèles à la réserve traditionnelle des milieux ruraux, les paroisses de la campagne se sont contentées de trois rapports. Mais leur importance compense leur petit nombre : M. Mendras détermine les transformations subies par la vie religieuse des campagnes sous l'influence des divers courants migratoires; M. l'abbé Laloux expose, documentation à l'appui, comment se pose le problème du planning et du remembrement des paroisses rurales; M. le Chanoine Boulard aborde avec sa compétence coutumière la question si délicate du niveau optimum de population pour une paroisse rurale : quel nombre minimum d'habitants faut-il pour qu'un ensemble humain fasse vraiment une communauté vivante, dotée des services indispensables, ayant une structure démographique stable? Plus nombreux et plus variés, les exposés concernant la paroisse urbaine l'étudient dans sa structure écologique, dans sa réalité sociale et dans les divers problèmes posés par son planning. Les études de structure écologique comprennent un rapport théorique de D. Szabo, des applications monographiques concernant Bruxelles, Lyon, Chicago, Buenos-Aires, deux arrondissements parisiens et un faubourg de Rome, et un exposé d'ensemble sur les méthodes employées pour les enquêtes de pratique dominicale. Le fait social de la paroisse urbaine est analysé en détail par le P. Fichter et ses conclusions confirmées par M. l'abbé Verdoodt pour une paroisse de Bruxelles. Un élément fonctionnel de la question est heureusement mis en lumière par M. Winninger sous un titre qui fait choc : Les villes aux mains des vicaires. Quatre rapports sur le problème du planning. Ils intéressent Bruxelles (F. Houtart), Namur (A. Sokolski), Grenoble (M^me^ Perrot) et Vienne (E. Bodzenta). Mais ils contiennent en grand nombre des réflexions et des considérations pouvant être généralisées à la plupart des milieux urbains et par conséquent susceptibles d'améliorer grandement le rendement de l'apostolat dans nos villes du XX^e^ siècle. R. Mols, S. J.

J. H. Fichter, S. J. — *Die gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei.* Fribourg-en-Br., Herder, 1957, 23 × 14 cm., viii-248 p. Prix : 15 marks.

L'ouvrage que voici, dont l'édition anglaise parut à Chicago en 1954, est une des meilleures analyses théoriques de la paroisse considérée comme réalité sociale. A ma connaissance, il n'a pas encore été traduit en français; oubli provisoire, il faut l'espérer. Outre l'introduction, qui replace dans leurs vraies perspectives les rapports entre sociologie et religion, et sans parler de la conclusion, qui souligne l'utilité religieuse des investigations sociologiques, les quinze chapitres de l'ouvrage se répartissent en quatre parties qui traitent successivement de la typologie des paroissiens, des connexions entre vie religieuse et situations sociales, des relations et structures communautaires dans leur rôle paroissial, de questions de programmes et de méthodes. On rencontre à tout instant des passages qui obligent à approfondir et à repenser notre idée de la paroisse et du rôle qui lui revient dans notre civilisation urbaine. Evidemment, il faut tenir compte du fait que l'ouvrage est écrit dans une optique américaine : on sait qu'aux Etats-Unis les problèmes paroissiaux s'arrêtent pour ainsi dire aux confins des villes, qu'ils ne sont pas conditionnés par un héritage séculaire souvent institutionnalisé, que l'absence de registres de la population dans les municipalités y rend particulièrement ardu le contrôle des migrations internes. Toutefois, *mutatis mutandis,* nombre de remarques faites par l'auteur sont du plus grand intérêt pour tous ceux que préoccupe une action pastorale réellement efficiente. Celles p. ex. sur l'évolution des attitudes religieuses au cours d'une vie humaine, sur le comportement différent des milieux sociologiques, sur le rôle respectif du clergé paroissial, du laïcat, des

organisations, des œuvres et des écoles, sur le visage complexe d'une paroisse urbaine, sur les limites morales que doivent s'imposer les investigations sociologiques, sur les conséquences pastorales des changements de domicile (une modification par jour au fichier d'une paroisse moyenne). Il constate que 38 % des premiers communiants, 43 % des confirmands, 55 % des conjoints, sont nés dans une autre paroisse. A noter aussi sa classification des fidèles, qui s'écarte de celle que les travaux du chanoine Boulard et de M. Le Bras ont rendue classique en France. Il les répartit en : paroissiens nucléaires (3,6 %), paroissiens moyens, catholiques marginaux, catholiques endormis et « détachés ». Ces derniers n'étant plus considérés par l'auteur comme relevant réellement de la communauté paroissiale, tous ses pourcentages, bien entendu, s'en ressentent et deviennent bien plus favorables que ceux constatés dans nos villes d'Europe.

R. Mols, S. J.

J. Chélini. — *La ville et l'Eglise.* Premier bilan des enquêtes de sociologie religieuse urbaine. Coll. Rencontres, 52. Paris, Edit. du Cerf, 1958, 19 × 12 cm., 364 p.

Le sous-titre n'exagère pas : c'est ici que, pour la première fois, les enquêtes de sociologie religieuse urbaine, dont les dix dernières années ont vu se généraliser l'usage et se perfectionner les méthodes, font l'objet d'un bilan qui dépasse le niveau d'une nomenclature explicative. Un bilan qui est une réussite et que nous ne pouvons assez recommander aux réflexions de ceux qu'intéresse le problème crucial de l'apostolat dans nos grandes villes. Il n'est pas un apôtre préoccupé d'adaptation aux structures contemporaines pour qui la lecture de cet ouvrage ne sera pas largement éclairante. Quatre parties, sensiblement de même longueur. Premièrement, un examen objectif des diverses enquêtes de pratique dominicale et de leurs résultats. Deuxièmement, une analyse des répercussions religieuses exercées par l'évolution des structures urbaines. Troisièmement, un essai de déterminer les critères d'imprégnation religieuse des villes. Quatrièmement, sous forme d'appendices, un excellent exposé d'orientation pour recherches historiques, le passé donnant la clef des comportements présents; un lexique, dont nous n'entrevoyons guère l'utilité; des modèles de divers types de fiches utilisées pour les enquêtes de pratique; une orientation bibliographique sélectionnée. Délibérément l'auteur dépasse toujours le stade de l'observation sociographique pour aborder le domaine de l'explication et du jugement critique. Il analyse longuement le contenu et l'insuffisance de la notion de pratiquant; il pèse les avantages et les inconvénients des cinq types d'enquête de pratique dominicale; il attire l'attention sur des aspects souvent méconnus : que les villes ne sont pas toujours moins chrétiennes que les campagnes, que l'importance d'une ville ne détermine que très subsidiairement la fréquence de sa pratique, que la minorité pratiquante forme comme un « manchon protecteur » séparant le prêtre de la majorité de ses paroissiens; que le fait du divorce fausse l'interprétation des statistiques matrimoniales. Il faudrait citer en entier le chapitre montrant les conséquences de l'urbanisation sur le fonctionnement des paroisses : limites artificielles, décentrage des lieux de culte, gigantisme des dimensions, formation d'un désert religieux aux confins urbains, dégradation du pouvoir cristallisant de l'organisme paroissial, resserrement de l'équipement, déparoissialisation des citadins. Evidemment, il serait inouï qu'un exposé aussi riche rencontre une adhésion unanime. Personnellement, j'estime que le rôle des églises des congrégations est minimisé et mal interprété par l'auteur, dont l'information provient peut-être trop exclusivement des villes françaises. Rien qu'à Bruxelles, des églises comme celles des Dominicains, des Rédemptoristes et des Jésuites, doivent atteindre sinon dépasser en importance les paroisses sur le territoire desquelles elles sont situées. Les faire « revenir à leur rôle primitif : la desserte des communautés religieuses », me paraît être une pieuse plaisanterie. Une transformation canonique en paroisses proprement dites serait de loin plus raisonnable. Je n'ai pas l'impression non plus que les chiffres donnés pour Paris (baptêmes, pp. 229-230; catéchismes, p. 269) peuvent s'accorder avec ceux de la publi-

cation du dernier recensement, et les proportions données à la p. 166 renferment une faute de frappe manifeste (oubli de la barre fractionnelle). Mais ce ne sont là que grains de poussière sur une étoffe précieuse. R. Mols, S. J.

Th.-J. Schmitt. — *L'organisation ecclésiastique et la pratique religieuse dans l'archidiaconé d'Autun de 1650 à 1750.* Autun, Marcelin, 1957, 25 × 16 cm., x-374-32*-cxliv p., 6 cartes.

Un seul archidiaconé; un seul siècle. Et néanmoins une prodigieuse moisson documentaire sur les aspects les plus variés de la vie chrétienne au cours d'une période décisive de l'ancien régime. C'est qu'il s'agit de la réunion d'une thèse de doctorat et d'une thèse complémentaire présentées à Dijon en 1952 et basées sur un dépouillement exhaustif de toutes les sources accessibles, principalement de la *série G* des Archives départementales de Saône-et-Loire. L'auteur nous expose comme suit son idée directrice: « Nous éloignant de la conception habituelle d'une histoire générale qui s'attache à décrire très en gros les événements capitaux et leurs répercussions sur de larges zones, nous avons préféré observer, avec la plus grande précision possible, sur un territoire limité, les manifestations d'un christianisme régional et, en grande partie, populaire ». Disons d'emblée que ce but a été magistralement atteint. A tous ceux que ne rebute pas un exposé pénétrant dans les moindres détails, on ne peut que recommander la lecture de cet ouvrage. S'ils connaissent quelque peu la région envisagée, ils ne se lasseront pas de retrouver à chaque page des détails suggestifs et parfois pittoresques sur le passé chrétien de chaque localité, d'une foule de personnes, de monuments et d'institutions. Même s'ils sont étrangers, ils seront intéressés par une description remarquablement complète de ce qu'était la vie chrétienne au siècle de Louis XIV dans un milieu qui offrait pas mal de ressemblances avec ce qui se passait ailleurs: milieu qui était celui où vécurent sainte Marguerite-Marie et le P. de la Colombière, puisque Paray-le-Monial était, après Moulins et Autun, la principale localité de l'archidiaconé. Les sujets traités avec une sûreté d'information documentaire qui ne se départit jamais, épuisent tous les aspects du comportement religieux des individus et des collectivités : haut clergé, réguliers et couvents, clergé paroissial, pratiques et dévotions, groupes hétérodoxes, assistance publique. Des questions aussi diverses que le nombre des ordinations, la tenue des registres paroissiaux, le régime des fabriques d'Eglise, le développement des confréries et des missions paroissiales, la valeur intellectuelle et morale du clergé, le culte des saints locaux, l'aménagement des lieux du culte, les différends et conflits de toute sorte, la situation ambiguë des ermitages, les conditions de vie d'un curé ordinaire, l'évolution du paupérisme, la pratique des paroissiens, et bien d'autres encore, reçoivent la réponse la plus complète et la plus garantie que l'état des sources le permet. D'excellentes cartes historiques sont réunies dans une pochette en plastic. La bibliographie est exhaustive; les notes remplissent plus de 140 pages; les appendices contiennent plusieurs pièces inédites, dont le récit des fêtes qui eurent lieu à Autun et à Moulins pour la canonisation de saint François de Sales. Mais il faudrait tout mentionner; et force nous est de nous borner. C'est dans un ouvrage comme celui-ci que l'on apprend ce que fut réellement l'histoire, dans toute sa richesse et sa complexité vivante. Il ne peut que faire rêver l'historien en lui montrant l'ampleur de la tâche qui reste à accomplir ailleurs. R. Mols, S. J.

Le recensement de pratique religieuse dans la Seine. 14 mars 1954. Paris, Institut National de la statistique et des études économiques, 1958, 27 × 21 cm., iv-124 p.

Les recensements de pratique dominicale ne sont plus une rareté. Celui qui fut opéré, il y a cinq ans, dans tout le département de la Seine, fut sans contredit le plus important par la masse de la population atteinte; le plus spectaculaire aussi, puisqu'il portait sur une capitale à rayonnement mondial. Le dépouille-

ment des 601.679 bulletins remplis (sur 626.131 distribués : 402.538 à Paris; 223.593 en banlieue) fut assuré grâce à la collaboration des services de l'I.N.S.E.E. En voici la publication, limitée aux principaux résultats d'ensemble, mais d'autant plus intéressante qu'elle a pu tenir compte des données du recensement officiel de la population qui eut lieu vers la même époque. Nous apprenons d'abord comment ce dénombrement fut conçu, organisé et préparé; ensuite, les difficultés qu'il a dû surmonter; enfin les chiffres qu'il a permis d'obtenir : par domicile, sexe, âge, situation de famille et catégories socio-professionnelles. L'exposé est accompagné de commentaires, de tableaux statistiques et de diagrammes. D'autres tableaux et diagrammes sont donnés en annexe. Les commentaires visent surtout à préciser la portée réelle des chiffres obtenus et à mettre le lecteur en garde contre des erreurs résultant d'une interprétation hâtive. Ils font montre d'un sens critique très éclairé et suffiraient à prouver que les statisticiens sont parfaitement conscients du caractère imparfait des données avec lesquelles ils travaillent. D'autres commentaires s'essayent, avec plus de prudence encore, à fournir une explication des phénomènes constatés. Parmi ces phénomènes, il y a ceux que l'on peut appeler classiques et qui sont désormais bien établis : comportement différent des deux sexes, abandon au lendemain de la première communion, niveau minimum à l'âge de la plus grande activité, grand écart entre les milieux professionnels. Mais il est d'autres phénomènes beaucoup moins connus et qu'il importe donc de souligner et éventuellement de soumettre à des enquêtes de vérification : que, de 35 à 65 ans, la pratique est plus forte chez les hommes mariés que chez les célibataires et les veufs, alors que chez les femmes c'est l'inverse; que les pratiquantes ont une fécondité nettement supérieure à la moyenne des parisiennes et que cette différence augmente avec l'élévation du milieu social; que, parmi les jeunes couples mariés, la différence de pratique entre le mari et la femme s'amenuise. Les diagrammes sont nombreux et les tableaux statistiques remplissent plus des deux tiers de l'ouvrage. Pour tous ceux qui savent lire les chiffres avec compétence et prudence, une documentation très suggestive et de grande valeur. A quand le tour des autres capitales, en Europe et dans le reste du monde? R. Mols, S. J.

J. Labbens et R. Daille. — *La pratique dominicale dans l'agglomération lyonnaise.* III. *L'Instruction, La ville et les pratiquants.* Lyon, Institut de sociologie, 1958, 27 × 21 cm., 47 p., 16 fig.

Ce fascicule continue la présentation détaillée du dénombrement des pratiquants dominicaux de l'agglomération lyonnaise (cfr *N.R.Th.*, 1956, p. 886). Il s'arrête à deux aspects plus rarement envisagés lors de ces dépouillements statistiques : la corrélation entre cette pratique et les divers niveaux d'instruction et le degré d'uniformité du comportement religieux des groupes socio-professionnels dans les différents secteurs de la ville. Pour cet examen ne furent retenus que les pratiquants adultes, âgés de 25 ans et au-delà. Le motif est obvie, une des variables envisagées étant le niveau d'instruction. Un premier résultat digne de mention : sur 10 pratiquants, 7 ont fréquenté l'école catholique, alors que la proportion sur l'ensemble des habitants ne semble guère dépasser 2 sur 10. Un deuxième résultat : 27 % des pratiquants ont passé au moins par l'enseignement secondaire. Cette proportion est le double de la moyenne française. Le « milieu pratiquant » résulte donc d'une véritable élimination des primaires et des techniques. Troisième résultat : d'après les catégories socio-professionnelles, le taux de pratique oscille entre 1,4 % (ouvriers spécialisés) et 45 % (cadres intellectuels, professions libérales). Notez que les manœuvres ont un taux de pratique 2 1/2 fois plus fort que les ouvriers spécialisés. Quatrième constatation : le dégradé n'est pas régulier : les groupes sociaux forment trois pelotons, séparés par une brusque dénivellation et correspondant à des niveaux d'instruction différents. La pratique serait donc fonction d'attitudes culturelles plus que de niveaux sociaux. Elle est aussi fonction de la localisation géographique, abstraction faite du caractère plus ou moins « bourgeois » ou « prolétarien » des divers secteurs de la ville. Dans les quartiers les plus pratiquants, ce sont toutes les classes socio-

professionnelles qui présentent des taux plus favorables et vice versa. Ce qui montre l'erreur de ceux qui pensent que la création de « paroisses ouvrières » ferait monter la pratique. Nombreux tableaux statistiques et cartogrammes.

R. Mols, S. J.

Abbé N. Lacoste. — *Les caractéristiques sociales de la population du grand Montréal.* Etude de sociologie urbaine. Montréal, Université. Faculté des sciences sociales, économiques et politiques, 1958, 24 × 16 cm., 268 p.

Décidément, il n'y a plus d'Atlantique : cette excellente monographie de sociologie urbaine qui concerne la métropole du Canada a fait l'objet d'une thèse de doctorat à l'université de Louvain et fut imprimée dans la même ville. Les problèmes qui s'y trouvent envisagés et les méthodes employées pour les résoudre sont communs aux recherches urbanistiques effectuées sous toutes les latitudes. Ce qui caractérise l'étude que voici, c'est son recours systématique à la méthode comparative. Comparaison entre Montréal et les six autres grandes agglomérations du Canada (Toronto, Winnipeg, Vancouver, Ottawa, Québec, Hamilton) : cette première partie retiendra principalement l'attention des géographes et des non-canadiens. Le caractère propre de chaque agglomération urbaine s'y trouve confirmé, de même que le contraste très apparent entre les deux grandes rivales, Montréal et Toronto. Comparaison interne entre les 274 secteurs de recensement et les 50 unités administratives dont se compose le Grand Montréal : cette deuxième partie intéressera surtout les sociologues et ceux qui possèdent déjà une idée d'ensemble de la ville. Ils apprendront comment se formèrent les différents quartiers de la ville et comment s'y répartissent les phénomènes sociaux, tels que la densité, l'accroissement démographique, l'appartenance aux divers groupes ethniques et confessionnels, les secteurs d'activité professionnelle des hommes et des femmes, le niveau des salaires, la propriété des immeubles, le niveau d'instruction, les langues parlées, la proportion des jeunes et des personnes âgées. Les données proviennent du recensement de 1951, qui présente le grand avantage de diviser l'agglomération en secteurs à taille humaine. Les résultats sont synthétisés sur 40 cartogrammes très parlants. Un deuxième chapitre présente les résultats de recherches techniques sur le degré de corrélation entre divers éléments constitutifs de la réalité sociale montréalaise : fréquence des catholiques, des enfants, des manœuvres, des femmes au travail, des « français », des « anglais », niveau d'instruction et des salaires. Les très nombreuses données chiffrées de cet ouvrage et ses calculs statistiques très poussés permettent d'examiner sous ses aspects les plus divers la situation sociale du Montréal d'aujourd'hui. Disons-le sans ambages : cette situation ne nous paraît pas rassurante; elle présente même plusieurs signes très inquiétants, entre autres la fréquence des logements insuffisants, la structure des salaires et la rareté des propriétaires. Il serait plus que temps que la situation religieuse de la ville fasse l'objet d'une enquête tout aussi exhaustive, si l'on veut prévenir de durs réveils.

R. Mols, S. J.

Mission et sociologie. Coll. Paroisse et mission, 8. Paris, Desclée De Brouwer, 1959, 23 × 14 cm., 104 p. Prix : 300 frs.

Ce nouveau numéro du périodique sans périodicité régulière, publié par la communauté pastorale de Saint-Séverin, contient trois articles inédits : une étude historique de L. Massignon sur l'évolution de la vie paroissiale de Labbeville (Seine-et-Oise) ; un plaidoyer de l'infatigable et toujours intéressant abbé Houtart sur la collaboration internationale en sociologie religieuse ; un chapitre du P. Birou, « Sociologie religieuse et pastorale », extrait d'un ouvrage à paraître bientôt sur les rapports entre religion et sociologie. Trois autres contributions concernent le planning paroissial : un résumé des rapports présentés en mai 1958 au congrès de Bruxelles par J. de Chalendar et P. Winninger (parus in-extenso dans *La Revue Nouvelle*) et une chronique des principaux ouvrages

parus sur ce sujet par J. Chélini. Enfin R. d'Izarny donne la fin de son étude sur « l'Eglise et la ville » (publiée à part, cfr *N.R.Th.*, 1958, p. 1128). Excellente publicité donnée aux thèmes capitaux de la sociologie religieuse.

R. Mols, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Théologie

M. Thurian. — *La confirmation. Consécration des laïcs.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1957, 19 × 13 cm., 122 p. Prix : 4,50 frs. — Les faibles dimensions de cette plaquette ne devraient pas la faire passer inaperçue des théologiens catholiques, car l'auteur y étudie avec grande compétence et dans un esprit profondément religieux le sens de ce sacrement, dont la théologie est loin d'être achevée. Sans pouvoir être d'accord avec toutes les positions de l'auteur, un catholique sortira enrichi de la lecture et de la méditation de ces pages. — L. R.

Valentin-M. Breton, O.F.M. — *Va en paix.* Coll. Sources vives. 2e édit., Paris, Edit. Franciscaines, 1958, 19 × 12 cm., 160 p. Prix : 330 frs. — Le but de cet ouvrage est d'exposer brièvement la doctrine du sacrement de Pénitence et d'en souligner les exigences pratiques dans la conduite du chrétien. Bien que ce soit une œuvre de vulgarisation, l'auteur y a laissé une marque personnelle et originale, notamment dans la manière de diviser et de considérer les différentes parties du sacrement. Il range certaines de ces parties dans l'*opus operatum* : l'absolution, la satisfaction et la contrition; d'autres dans l'*opus operantis* ou œuvre du pénitent : le repentir, l'aveu, l'expiation. On est quelque peu surpris de voir la satisfaction et la contrition simplement estimées comme *opus operatum* ou œuvre de Dieu, tandis que l'aveu est œuvre du pénitent. D'ailleurs l'auteur se plaint que la satisfaction soit souvent omise ou négligée; or elle ne peut l'être que comme œuvre du pénitent. Cette observation ne doit pas faire méconnaître les réels mérites de ce petit volume : clair, simple, de lecture facile et accessible à tous, et axé sur les éléments essentiels de la doctrine et de la pratique du sacrement de Pénitence. — J. G.

H. Rondet, S. J. — *Notes sur la théologie du péché.* Coll. Théologie, Pastorale et spiritualité. Recherches et Synthèses. I. Paris, Lethielleux, 1957, 19 × 13 cm., 156 p. — Il n'est pas très aisé de découvrir exactement les intentions de cette nouvelle série d'études théologiques, dont le P. Rondet a écrit le premier volume. Le but, nous dit-on, est « de présenter recherches et synthèses dans une perspective pastorale ». A vrai dire, le livre du P. Rondet garde assez l'aspect d'un résumé ou, comme l'indique ouvertement son titre, de notes, et même de notes de cours où, avec une bibliographie abondante, sont succinctement fournies des données concernant le sens du péché dans les religions en dehors de la révélation, dans l'Ecriture, la tradition et l'histoire de la théologie. En guise de conclusion, quelques considérations éclairent sous l'angle pastoral la notion de péché. Le livre vaut surtout par son abondante documentation en une matière sur laquelle n'existe pas encore de synthèse. — C. D.

H. Urs von Balthasar. — *Parole et mystère chez Origène.* Paris, Edit. du Cerf, 1957, 19 × 12 cm., 148 p. — Sans nier la part d'*a priori* qui s'impose à l'historien, l'auteur entend ici faire œuvre historique et non dogmatique : « grouper les grandes idées théologiques d'Origène autour de l'idée dominante du mystère ». D'Héraclite à Hégel et Kierkegaard se développent en Occident des systèmes volontairement et essentiellement « obscurs », où doit apparaître que le mystère se dérobe de lui-même. A côté d'autres Pères Grecs (Denys et les deux Grégoires), Origène s'insère dans cette série. Les trois plans de sa théologie, le « Dieu dont on parle », le « Dieu qui parle » et le « Dieu qui garde le silence », la réservent aux initiés. Les notions de mystère,

d'incarnation et de sacrement, y occupent, avec celle de Logos, une place primordiale. La structure intellectuelle et spirituelle de l'origénisme l'apparente ainsi au système hégélien. L'« Aufhebung » y joue le rôle essentiel, et le mouvement cyclique y consiste en une restitution de l'état primitif. « En lui, comme chez Hegel, survit quelque chose du *daimòn* grec, pour qui la lutte et sa beauté ont un sens absolu, pour qui donc le monde et Dieu doivent rester en une secrète mais tragique opposition. » Dualisme de l'*Eros* « intellectuel », que contrebalance cependant l'apport de l'esprit chrétien. S'il tend à survoler les symboles et à déchirer les voiles, à dépasser même le Logos, pour « voir » l'abîme du Père, cette tendance se trouve sans cesse démentie, par ce qu'il y a de plus profond en lui. « Origène sait que le vrai savoir est l'amour : L'amitié avec le Christ dans le Saint-Esprit, telle est en effet la connaissance de Dieu. » Nous devons renoncer à résumer tant soit peu les chapitres de cette étude : ses analyses à la fois si clairvoyantes et si pénétrantes, qui nous introduisent dans l'esprit d'Origène plus encore que dans sa doctrine. — S. D.

L. Galati. — *Cristo la via nel pensiero di S. Agostino.* Rome, Ediz. Paoline, 1957, 18 × 11 cm., 174 p. Prix : 600 lires. — Petite synthèse christologique dans laquelle nous retrouvons — ou découvrons — à travers les textes si bien choisis l'expérience personnelle d'Augustin à la recherche d'un maître qui le conduise par un sûr et unique chemin à la plénitude de la vérité et de la vie. Expérience vécue par un grand saint qui en fit un ferment de vie nouvelle pour son époque désolée ; mais qui garde pour nous toute son actualité, si nous voulons bien, comme le montre l'A., nous remettre à l'école de S. Augustin pour qui le Christ-Voie fut à la fois le seul Médiateur et le parfait Modèle. — J. B.

H.-D. Gardeil, O.P. — *L'œuvre théologique du Père Ambroise Gardeil.* Etiolles par Soisy-sur-Seine (S.-et-O.), Le Saulchoir, 1956, 25 × 16 cm., 184 p. Prix : 600 frs. — Il n'était que juste de consacrer à l'œuvre du P. A. Gardeil un hommage qui tient à la fois du mémorial et de la synthèse documentaire. Ce livre, qui bénéficie du recul des années et n'entre pas dans les polémiques, vient spécialement à son heure, au moment où l'on s'interroge à nouveau sur la Théologie. L'ensemble, dans sa relative brièveté, est particulièrement réussi et vaut mieux qu'un énorme amas de matières ; il marque bien les tendances d'une époque, l'adaptation lucide du P. Gardeil aux problèmes de son temps, l'unité de son œuvre qui s'attache surtout à définir les méthodes, son souci de ne jamais séparer la théologie de la vie de grâce. En outre, on nous donne le signalement de travaux du grand maître dominicain, que leur éparpillement dans les revues rendait moins accessibles, mais qui n'en sont pas moins d'un grand intérêt, tant pour eux-mêmes que pour l'histoire de la théologie. — C. D.

R. Grosche. — *Et intra et extra.* Theologische Aufsätze. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1958, 24 × 17 cm., 340 p. Prix : 24 marks. — Doyen de Cologne et Professeur de Théologie à l'Université de cette ville, Robert Grosche a reçu en hommage, à l'occasion de son 70e anniversaire, ce volume qui reproduit les plus remarquables de ses articles, auparavant dispersés dans diverses revues. Quelques articles concernent les questions bibliques, notamment le sens spirituel de l'Ecriture. D'autres, plus nombreux, traitent de sujets doctrinaux, principalement en matière d'ecclésiologie et de mariologie. Enfin, il y en a qui envisagent, de façon plus pratique, la situation actuelle de l'Eglise et du message du Christ dans le monde, avec un regard tout spécial sur l'œcuménisme. Outre leur intérêt particulier, ces articles forment un ensemble qui a l'avantage de montrer les thèmes dominants de la théologie d'aujourd'hui, les préoccupations principales de la pensée actuelle de l'Eglise. — J. G.

E. Stakemeier. — *Civitas Dei.* Die Geschichtstheologie des heiligen Augustinus als Apologie der Kirche. Paderborn, F. Schöningh, 1955, 23 × 16 cm., 44 p. Prix : 1,20 mark. — Prenant occasion du seizième centenaire de la naissance

de saint Augustin, le Professeur Stakemeier consacre la leçon inaugurale de l'année académique 1954-1955 à Paderborn, à la théologie de l'histoire, exposée dans la Cité de Dieu du grand docteur. L'A. nous rappelle le but apologétique de l'œuvre et précise la nature — toute théologique — des deux grandeurs qui s'y affrontent : Cité de Dieu et Cité terrestre. Il les oppose ensuite aux conceptions modernes concernant les rapports entre Eglise et Etat. — G. D.

L. Gilen, S. J. — *Kleutgen und die Theorie des Erkenntnisbildes,* mit einem Anhang : Unveröffentliche Briefe Kleutgens an den Mainzer Seminarregens Dr. Moufang, 1863-66. Meisenheim am Glan, A. Hain, 1956, 23 × 15 cm., 150 p. Prix : 14,40 marks broché ; 16,80 marks relié. — Très sérieuse et utile monographie. Kleutgen n'est pas un chef de file, mais — avec d'autres — il renoue le fil de la tradition scolastique dans une sincère ouverture à la pensée de son temps, avec le souci de la défendre contre les méprises de l'ontologisme, de Hermès, de Günther. La première partie, historique, situe Kl. dans le renouveau scolastique à Rome, où son rôle fut grand, et en Allemagne où il fut plus grand encore. La deuxième partie étudie un point important de son épistémologie et de sa noétique. L'auteur montre justement, dans sa conclusion critique, qu'il reste à creuser le sens de la notion obvie, irremplaçable, de similitude. Pareille recherche orientera sans doute la philosophie vers l'intentionalité de la phénoménologie et de plus d'un scolastique contemporain. — A. H.

Mariologie

Alma Socia Christi. Acta Congressus mariologici-Mariani Romae anno sancto MCML celebrati. Vol. XIII. *Indices duodecim voluminum.* Rome, Academia Mariana Internationalis, 1958, 24 × 17 cm., VIII-211 p. — La consultation des douze volumes, où sont publiés les Actes du Congrès Mariologique de 1950, sera facilitée par ce volume de tables : index analytique, index onomastique, index géographique, index des documents du magistère, index biblique et index systématique. — J. G.

A. Th. Kassing. — *Die Kirche und Maria.* Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1958, 22 × 15 cm., 178 p. Prix : 22,50 marks. — Le chapitre XII de l'Apocalypse continue à exercer la sagacité des exégètes, qui y consacrent des travaux de plus en plus approfondis : qui est la femme revêtue de soleil, celle qui met au monde le Messie dans un enfantement douloureux et qui est poursuivie par le dragon? On reconnaît en elle l'Eglise, ou Sion, ou Marie, ou parfois les trois à la fois. Dans la thèse qu'il a présentée à l'Université de Louvain, A. Kassing parvient à la conclusion que cette femme est la communauté unique de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance. Il estime qu'on ne peut, dans le sens littéral du texte lui-même, fonder une interprétation mariologique. Mais si l'on considère les idées bibliques sur les rapports entre communauté et individu, on peut en inférer que Marie est spécialement incluse dans la communauté pour l'enfantement du Messie : cet enfantement demeure un acte de toute la communauté, mais Marie y tient une place centrale et décisive. Ce solide travail exégétique contribue à montrer que si le chapitre XII de l'Apocalypse pose, à ceux qui veulent l'interpréter, le problème des rapports entre Marie et l'Eglise, il ne fournit pas d'indication nette sur la solution : ce que l'auteur dit de ces rapports se fonde sur la mentalité biblique et sur d'autres textes scripturaires. — J. G.

S. Stys, S. J. — *Sitne Iustinus revera auctor interpretationis christologico-mariologicae Gen 3 15?* Reczniki Teologiczne-kanoniczne 3/2 (1956). Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 20 × 15 cm., p. 69-128. — Par une analyse serrée des textes de S. Justin, l'auteur réfute l'opinion du P. T. Gallus, qui avait cru discerner dans ces textes une interprétation mariologique du Protévangile. Lorsque S. Justin a proposé l'antithèse Eve-Marie, il l'a fait indépendamment de Genèse, III, 15. — J. G.

J. Armindo Carvalho, O.P. — *Maria no plano de Deus.* Coll. Cadernos Culturais, 1. Fatima, Verdade e Vida, 1958, 19 × 13 cm., 76 p. — Pour les lecteurs portugais, cette brochure de vulgarisation expose, de façon simple et claire, les premiers éléments de la doctrine mariale. — J. G.

G. G. Meersseman, O.P. — *L'hymne acathiste en l'honneur de la Mère de Dieu.* Texte grec, trad. et introd. Fribourg, Edit. Universitaires, 1958, 18 × 12 cm., 80 p. Prix : 4 frs. — Après une étude sur l'influence de l'hymne acathiste sur le moyen âge occidental, le P. Meersseman nous en offre le texte ainsi que la traduction. Un introduction contient les renseignements essentiels au sujet de la structure de l'hymne, de son genre littéraire, de son origine et de sa date, qui pourrait se situer au V^e^ siècle. L'élégante traduction aidera les chrétiens à goûter l'hymne la plus belle, la plus ancienne et la plus populaire de la liturgie orientale, hymne qui, en s'adressant à la Mère de Dieu, exalte la grandeur du Verbe incarné. — J. G.

J. Danemarie. — *Histoire du culte de la sainte Vierge et de ses apparitions.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ s., 45. Paris, A. Fayard, 1958, 20 × 15 cm., 126 p. Prix : 350 frs. — L'ouvrage, qui rassemble une multitude de faits et de citations de genre divers, aurait eu besoin d'une révision systématique pour qu'au moins les erreurs les plus flagrantes soient évitées. On est surpris de lire, par exemple, que le récit de l'Annonciation est de saint Matthieu, ou que les Pères Blancs sont arrivés en Afrique avec Libermann en 1843. La géographie n'est pas mieux traitée, car l'auteur parle de l'Irlande sous le titre de la Grande-Bretagne, place Byzance puis Constantinople en Grèce, le Mont Carmel et Saint-Jean-d'Acre au Liban... — J. G.

Didier de Cré, O.F.M.Cap. — *Notre-Dame de la Trinité. Méditations théologiques.* II. *Les trois Ave Maria.* Blois, Librairie Mariale et Franciscaine, 1958, 21 × 15 cm., XVI-400 p. Prix : 1.055 frs. — Après avoir montré, dans un premier volume, comment Marie est la Fille du Père, la Mère du Verbe, le Temple et l'Epouse du Saint-Esprit, et se trouve ainsi l'exemplaire de notre vie en la Trinité, l'auteur expose, dans cet ouvrage, la valeur de la dévotion mariale, dévotion qui conduit au Christ et au Père. Il insiste surtout sur la pratique des trois Ave Maria ; il en décrit l'origine, en éclaire le sens et en souligne l'efficacité. Il termine en revenant au thème de Notre-Dame de la Trinité, qui doit encore faire l'objet d'un troisième volume, où Marie sera considérée dans son Immaculée Conception, puis comme Toute-Puissance suppliante, Trône de la Sagesse et Mère de miséricorde. — J. G.

M.-J. Gerlaud, O.P. — *Les ouvriers et la Vierge Marie.* Coll. Eglise et monde ouvrier. Paris, Edit. Ouvrières, 1958, 19 × 14 cm., 132 p. Prix : 375 frs. — Une enquête a été lancée en 1957 chez les militants de l'Action Catholique Ouvrière concernant la Vierge Marie. Des témoignages recueillis, le P. Gerlaud a choisi les plus caractéristiques, en les groupant autour d'un certain nombre de thèmes et en les encadrant de considérations doctrinales. Leur intérêt réside dans la spontanéité des réactions, qui expriment parfois une gêne devant certaines formes de dévotion mariale, mais qui montrent surtout l'attraction exercée par la Vierge sur le milieu populaire et les valeurs très actuelles et très concrètes, qu'elle y incarne. — J. G.

E. Maffei. — *Illustration du Salve Regina.* Bruxelles, Vromant, 1958, 22 × 16 cm., 98 p., 32 fig. — L'auteur de cet opuscule élégamment présenté a composé un commentaire attachant et érudit du *Salve Regina* en puisant, d'une part, dans les meilleures pages des docteurs, spirituels et écrivains chrétiens, et, d'autre part, dans le trésor d'images mariales de l'art chrétien. Nul doute que son travail ne soit édifiant au meilleur sens du terme. — A. T.

C. Houselander. — *Marie, roseau de Dieu.* Coll. Verts Pâturages. Paris, Edit. Fleurus, 1958, 19 × 14 cm., 176 p., 4 photos. Prix : 750 frs. — Pleine de

grâce, Notre-Dame est à la fois pleine de sainteté et pleine de charme. C'est ce charme de sa perfection qui confère une note poétique à l'admiration que lui voue le peuple chrétien. Houselander nous fait contempler Marie avec les merveilles que Dieu a réalisées en elle, et il le fait par des élévations qui, tout en étant pénétrées de poésie, restent simples et bien adaptées au réel dans lequel nous vivons. Il fait mieux comprendre toute la beauté cachée en Marie, et tout ce qu'elle signifie pour la vie humaine. — J. G.

Philosophie

R. Vancourt. — *Pensée moderne et philosophie chrétienne.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ siècle, 13. Paris, A. Fayard, 1957, 19 × 14 cm., 122 p. Prix : 300 frs. — La philosophie chrétienne est-elle capable de répondre aux exigences les plus authentiques de la pensée moderne? Telle est la question que se pose l'auteur de cet ouvrage. Pour y répondre, il détermine dans une première partie les caractéristiques de la pensée moderne. C'est ainsi qu'il rappelle rapidement les étapes qui ont conduit au primat moderne de la connaissance scientifique, à la revalorisation du changement et de l'évolution, enfin aux doctrines d'anthropocentrisme et d'immanentisme. Il montre alors comment ces requêtes sont rencontrées et accueillies par la philosophie chrétienne et expressément par le thomisme. Bien des aperçus sont suggestifs encore que l'auteur remarque lui-même que les règles de la collection où son livre prend place ne lui permet pas tous les développements désirables. — A. T.

F. G. Martínez. — *De l'authenticité d'une philosophie à l'intérieur de la pensée chrétienne.* Madrid, Soc. « Francisco Suarez », 1955, 22 × 15 cm., 66 p. — Partant de l'objection fameuse soulevée par Bréhier en 1931 à M. Gilson à la société française de Philosophie, à propos de la philosophie chrétienne, l'auteur conclut : « il reste donc acquis que tant ceux qui préconisent le nom que ceux qui le repoussent, et ces derniers avec plus de force encore si possible, tous sont d'accord pour affirmer en face des adeptes de la Renaissance, de l'Encyclopédie ou du Rationalisme, l'existence d'une philosophie authentique et rigoureusement scientifique à l'intérieur de la réflexion chrétienne. Ceux qui repoussent la dénomination de chrétienne le font précisément pour ne pas affaiblir cette authenticité scientifique. Ceux qui la préconisent parce qu'ils pensent qu'elle répond à une réalité historique et qu'elle est parfaitement compatible avec l'authenticité scientifique, sont prêts à y renoncer si cette compatibilité devait se montrer impossible. — J. G.

R. Jolivet. — *Le Dieu des philosophes et des savants.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ siècle, 15. Paris, A. Fayard, 1956, 20 × 14 cm., 126 p. Prix : 300 frs. — Sous une forme accessible au lecteur qui disposerait d'une première formation philosophique mais offrant un vif intérêt pour tous les philosophes et théologiens, l'auteur étudie successivement la *voie morale,* la *voie métaphysique* et la *nature de Dieu.* Il va, dit-il, du concret à l'abstrait, jugeant préférable de recourir à une méthode plus « intuitive » et concrète que la plupart des « théodicées » et de nous installer dès l'abord en plein réel psychologique, moral et social. L'expérience mystique n'est pas négligée. Cela fait, il se demande si l'on peut démontrer l'existence de Dieu : Kant, Brunschvicg, Le Roy et Sartre proposent tour à tour leurs objections. Dans la voie à priori, on distingue l'argument ontologique de la preuve par l'idée de parfait. Quant aux preuves à posteriori, les arguments « scientifiques » font l'objet d'un examen critique. Quant à la nature de Dieu, c'est la *personnalité* qui le retient surtout contre toutes les formes de panthéisme. Dans sa conclusion, il montre les rapports entre la « croyance » et la « preuve » de Dieu et souligne le caractère polémique de la preuve, se demandant enfin quel sens attribuer aux divers athéismes. — J. G.

E. Borne. — *Le problème du mal.* Coll. Initiation philosophique, 33. Paris,

Presses Universitaires de France, 1958, 19 × 12 cm., IV-120 p. Prix : 300 frs. — Ce petit livre se lit avec un grand intérêt. Alors que l'usage scolaire est de traiter du mal dans un ultime chapitre, il rappelle que la question qu'il pose concerne tout le sens de l'homme et de l'univers. Et il dénonce, non sans quelque acharnement, toutes les philosophies qui esquivent et contournent au lieu de l'affronter la question centrale : malgré la douleur et l'échec de la mort, la vie vaut-elle la peine d'être vécue? Après avoir décrit l'angoisse du mal qui saisit l'homme tout entier, l'auteur s'en prend aux ruses qui voudraient l'apaiser, imaginairement par le moyen du mythe et de l'art ou la convaincre d'illusion à force de sagesse rationnelle. L'échec de cette double tentative invite à chercher dans l'angoisse même du mal l'essai d'un itinéraire vers Dieu. Un dernier chapitre : *Le salut par la Passion*, revient à l'attitude concrète de l'homme devant le mal et tente de découvrir que l'angoisse du mal contient non seulement une métaphysique, mais encore une éthique qui rejoint une politique et une religion. — A. T.

N.-A. Luyten, O.P. *La condition corporelle de l'homme*. Coll. Discours Universitaires, Nouv. série, n° 21. Fribourg, Edit. Universit., 1957, 23 × 15 cm., 45 p. Prix : 4,70 frs. — Le thème de ce discours rectoral, prononcé à l'occasion de l'ouverture de l'année académique 1956, en l'université de Fribourg, est l'union substantielle de l'âme et du corps humain. De manière agréable et rapide, l'auteur en rappelle les traits essentiels qu'il met en rapport avec les théories existentialistes et les données scientifiques d'aujourd'hui. Dans un Appendice important, ajouté au texte du discours, il examine les titres de la théorie de pluralité des formes, en face de la doctrine thomiste de l'unicité et il souligne les avantages de cette dernière. — A. T.

R. Le Troquer, P.S.S. — *Homme, qui suis-je?* Essai d'Anthropologie Chrétienne. Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du Catholique au XX^e^ siècle, 31. Paris, A. Fayard, 1957, 19 × 14 cm., 126 p. Prix : 300 frs. — Ce petit traité d'anthropologie chrétienne est un modèle de doctrine approfondie, exprimée selon le sens traditionnel, mais dans un langage moderne. Une première partie redit les structures essentielles de l'homme : image de Dieu, corps et âme, personne qui progresse comme réponse, accueil et offrande (liberté, connaissance et amour). Il y a là une réussite parfaite d'équilibre dans l'amalgame d'un fonds qui ne rejette rien de ce qui est scolastique, et d'une expression qui adopte avec bonheur le vocabulaire de nos contemporains. La seconde partie reprend l'histoire de la chute et du salut. Elle glisse un peu rapidement peut-être sur l'explication difficile de la nature du péché originel communiqué à toute personne humaine, mais résume admirablement la théologie de l'unité retrouvée dans le Christ pour la vie éternelle. La confrontation occasionnelle avec les thèmes de l'existentialisme athée et du marxisme ajoute au volume sa note de pleine adaptation à notre temps. — C. D.

C. Viola, S. J. — *L'unité de l'homme et l'expérience qui la révèle d'après saint Thomas d'Aquin*. Louvain, Home Universitaire « Cardinal Mindszenty », 1957, 24 × 16 cm., 48 p. — Ce travail est extrait d'une thèse de doctorat en philosophie, présentée devant l'Institut supérieur de philosophie de l'Université de Louvain. Le thème en est l'unité de l'homme. De manière analytique l'auteur a suivi saint Thomas selon l'ordre chronologique de ses écrits et expose avec clarté et scrupule les textes principaux où le Docteur Angélique a mis en lumière l'expérience pour lui fondamentale de l'unité humaine, nous voulons dire, la conscience de l'activité intellectuelle. — A. T.

La présence d'autrui. Coll. Nouvelle Recherche. Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 18 × 14 cm., VIII-174 p. — Le thème général du Congrès philosophique de Toulouse en 1956 était vaste à souhait : L'homme et le Prochain. Nous avons recensé ici-même le volume des Actes de ce Congrès. Ce petit livre en est une autre émanation. On y trouve les communications données en séance plénière et quelques autres. Il est malaisé de saisir l'unité de ces

travaux. Le préfacier remarque néanmoins qu'ils se divisent en deux parties distinctes, représentant les deux grandes voies d'accès vers le prochain, soit par l'exploration des faits psychiques et sociaux, soit par une recherche délibérément morale et métaphysique. On en jugera à la lecture des intitulés : *Investigations psychologiques et sens de la personne* (Dr P. Parrot) ; *Image d'autrui et devenir personnel* (Dr E. De Greeff) ; *Cinéma et présence du prochain* (A. Ayfre) ; *Du prochain au semblable. Esquisse d'une phénoménologie de la solitude* (G. Berger) ; *La rencontre d'autrui* (E. Rochedieu) ; *Le prochain et le lointain* (V. Jankélévitch) ; *Note sur l'amour du prochain* (P. H. Simon) ; *L'homme et son prochain* (G. Bastide). — A. T.

J. Croteau, O.M.I. — *Les fondements thomistes du personnalisme de Maritain.* Coll. Publications sériées de l'Université d'Ottawa, XLVIII. Paris, Lethielleux ; Ottawa, Editions de l'Université, 1955, 25 × 16 cm., 268 p. Prix : 1.800 fr. fr. ou 4,50 $. — L'opposition entre l'individu et la personne comme entre la raison de partie et celle de tout, semble être un des thèmes fondamentaux du personnalisme de M. Elle tiendrait, selon lui, aux racines mêmes de la métaphysique thomiste. Est-il possible en se réclamant de saint Thomas d'appuyer une telle assertion? Sinon la question se pose de savoir s'il faut rejeter en bloc la doctrine sociale de Maritain comme dénuée de fondement thomiste. A cela on peut répondre que la formulation ou la conceptualisation en termes d'opposition entre individu et personne, sans être thomiste, n'affecte pas le contenu thomiste du personnalisme de M. Pour saint Thomas, il est vrai, la *ratio individuationis* est analogiquement commune à tous les êtres, cette raison commune étant l'incommunicabilité. La diversité vient du mode selon lequel cette notion se réalise. C'est parce qu'il a négligé le caractère transcendental de l'individu que M. a été tenté d'opposer individu et personne comme partie et tout. Il reste que saint Thomas accorde à la personne une telle valeur qu'il est légitime de parler de personnalisme thomiste. — J. G.

Il compito della fenomenologia. Coll. Archivio di Filosofia, anno 1957, n. 1 e 2. Padoue, Ediz. CEDAM, 1957, 25 × 18 cm., 275 p. Prix : 2.000 lires. — Ce recueil de dix articles est une importante contribution à l'histoire de la philosophie contemporaine : *Phänomenologie, Realogie, Relationologie* (E. Przywara) ; *Fenomenologia, intentionalità e problematica degli status* (P. Lazzarini) ; *Essai d'une phénoménologie de l'exigence et des attitudes métaphysiques* (S. Breton) ; *Significato e compito della fenomenologia* (R. Pucci) ; *Transzendental-phänomenologische Untersuchung über « Universal Idealismus », « Intentionalanalyse » und « Habitusgenese »* (G. Funke) ; *Le fenomenologia della fede, Ambiguità della fede in Soeren Kierkegaard* (C. Fabro) ; *Metodo fenomenologico ed interpretazione del mito* (F. Bianco) ; *L'usage schélerien du langage phénoménologique dans le « formalisme »* (M. de Gandillac) ; *Über die gegenwärtigen Aufgaben der Phänomenologie* (R. Ingarden) ; *L'idea di una fenomenologia etica nell'etologia postaristotelica* (A. Plebe) ; enfin une note sur *le personnalisme de Max Scheler* par G. Alliney. Les trois articles écrits en allemand sont suivis de leur traduction italienne (E. Przywara, G. Funke, R. Ingarden). Quelques recensions importantes achèvent ce remarquable volume de la collection dirigée par Enrico Castelli. L'organe de l'*Institut des études philosophiques* (Rome) a publé, de 1945 à 1957, vingt-trois monographies qui sont autant de regards sur la philosophie contemporaine et ses principaux courants. Nous attirons spécialement l'attention sur les collaborations de St. Breton, l'auteur de l'importante étude sur *Conscience et Intentionnalité* (Paris-Lyon, Vitte, 1956), C. Fabro et M. de Gandillac. Les auteurs des trois articles allemands sont suffisamment connus des phénoménologues. — J. G.

H. Heimsoeth et R. Heiss. — *Nicolai Hartmann Der Denker und sein Werk.* Fünfzehn Abhandlungen mit einer Bibliographie. Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1952, 24 × 16 cm., 312 p. — Dédié, deux ans après sa mort, à la mémoire du grand philosophe allemand, ce recueil qu'ornent trois beaux portraits, cherche moins à exposer sa pensée qu'à dégager les orientations d'un

effort qu'il faut poursuivre, car sa fécondité n'est pas épuisée. Treize monographies : le visage du maître, sa philosophie de l'histoire, son éthique, son ontologie, sa théorie des catégories, le vaste champ de sa philosophie de la nature et sa méthode aporétique. En tête, sept pages inédites sur la personnalité. A la fin du volume, le long « protocole », très vivant, très suggestif dans sa fidélité littérale, d'une séance de séminaire consacrée en 1933 au thème : prudence et sagesse. Heureuse illustration de la méthode. Enfin, la bibliographie, fort soigneusement établie par Th. Ballauff : les œuvres du philosophe, leurs traductions et recensions, les mémoires dont il dirigea la composition ou la publication, les revues et collections qui jouirent de sa collaboration, les études qui lui furent consacrées. — A. H.

Varia

Nicolas de Cusa. — *Die Kalenderverbesserung* (De correctione kalendarii). Edit. V. Stegemann et B. Bischoff. Heidelberg, F. H. Kerle, 1955, 19 × 12 cm., lxxx-132 p. Prix : 14,80 marks. — Une longue et très savante introduction de 80 pages nous décrit la réforme médiévale du Calendrier jusqu'à Nicolas de Cues. Le rôle de Roger Bacon et Pierre d'Ailly y est expliqué, puis comment la question est reprise au concile de Bâle (1431), enfin la manière dont elle se pose pour Nicolas, sa manière de travailler et la vision du monde qui préside à sa *Correctio*. On n'a rien épargné pour nous livrer un texte parfaitement présenté et une traduction à laquelle des notes très complètes apportent les explications nécessaires. — J. G.

J. Andrieu. — *La foi dans l'œuvre de Paul Claudel*. Coll. Nouvelle Recherche. Paris, Presses Universitaires de France, 1955, 19 × 14 cm., xii-198 p. Prix : 652 frs. — Etude originale et bien écrite. Tous ceux qui aiment Claudel y trouveront des thèmes profondément analysés. Mais c'est un Claudel plutôt dévié vers des perspectives qui, pour demeurer apparemment chrétiennes, ne sont pas toujours exemptes d'aspects un peu troubles. En fait, l'A. s'est uniquement laissé guider par une attitude philosophique foncière qui appuye trop sur l'opposition entre dialectique et ontologie. On ne peut ainsi comprendre parfaitement l'œuvre claudélienne, car il faut, nous semble-t-il, accepter franchement un Claudel thomiste. Mais M. A., qui médit des théologiens (p. 102, 109), a l'air de croire qu'un thomiste est nécessairement un raisonneur qui veut enserrer Dieu dans un concept objectif. Le lecteur catholique aura besoin d'un sens attentif de la critique pour rectifier occasionnellement certaines vues positivement erronées (erreur sur le péché originel, p. 117; sur la grâce, p. 123-124). Nous ne voulons ici incriminer que des expressions et non les intentions de l'A. Celui-ci, en somme, décrit le curieux paradoxe d'une foi claudélienne sans Eglise et sans dogme! Nous ne pouvons insister car M. A. refuse de discuter avec les théologiens (p. 185, note 1). Mais qui alors défendra l'orthodoxie sincère de Claudel, pratiquant éclairé autant que convaincu? Et de quel droit affirmer gratuitement que « ce serait une gageure que de faire rentrer toute l'œuvre d'un homme comme Claudel dans les cadres d'une orthodoxie rigoureuse » (ib.). Avec pareille méthode, on pourrait aussi bien mener Claudel au bûcher. — C. D.

A. Thérive. — *Christianisme et lettres modernes (1715-1880)*. Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ siècle, 119. Paris, A. Fayard, 1958, 19 × 14 cm., 128 p. Prix : 350 frs. — L'auteur se propose de marquer la persistance et l'activité des lettres chrétiennes, ou de la pensée chrétienne dans les lettres européennes pendant la période qui va, pour la France, de Fénelon à Zola, en passant par Voltaire et Chateaubriand. Disons tout de suite que le paragraphe consacré à Newman nous paraît fort maigre, que nous regrettons, quand il s'agit de l'Allemagne, de ne pas voir signalée l'école de Tubingen avec son chef le grand Moehler, et que la bibliographie aurait dû signaler le beau livre d'Albert Béguin sur l'Ame romantique et le Rêve. Nous n'en serons que plus à l'aise pour apprécier les qualités de l'ouvrage. C'est

toute la littérature de l'Europe, y compris la Russie et la Pologne, qui est passée en revue et caractérisée en des termes qui expriment avec bonheur les traits particuliers des époques, des écrivains, des genres et des œuvres littéraires. — E. D.

J.-L. Prévost. — *Le roman catholique a cent ans.* Coll. Bibliothèque Ecclesia, 48. Paris, A. Fayard, 1958, 20 × 15 cm., 220 p. Prix : 600 frs. — Le roman catholique a cent ans. Comme il est vieux, diront les naïfs qui croient que le monde a commencé avec eux. Les autres s'étonneront de le trouver si jeune en comparaison du théâtre, qui est bien plus ancien avec Polyeucte, Esther et Athalie. Il commence en France avec une préface de Barbey d'Aurevilly, qui en définit les conditions. En Angleterre et en Allemagne, il est plus tardif, mais bien vigoureux également. Il est faible en Espagne et en Italie. On est un peu surpris de ne pas voir nommer Mgr Benson parmi les Anglais. Il y a plusieurs manières de réaliser les conditions requises pour mériter le titre de roman catholique. L'auteur les passe en revue. Son livre, bien informé et bien pensé, rend justice aux vrais romanciers catholiques d'aujourd'hui, mais aussi à ceux d'hier ou d'avant-hier, qui sont plus méritants qu'on ne veut bien parfois le dire. — E. D.

Paul Claudel. — *Der Gnadenkranz.* Edit. H. Urs von Balthasar. Coll. Sigillum, 9. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1957, 19 × 11 cm., 162 p. — Cet élégant volume d'une typographie soignée et élégante contient la traduction allemande du grand poème claudélien « Corona anni benignitatis ». Une postface d'Urs von Balthasar souligne en quatre pages de forte densité la richesse exceptionnelle de ce poème. — C. M.

F. Gayé. — *J'ai vécu trois cents ans. Mon premier siècle 1886-1920.* Paris, Debresse, 1957, 19 × 14 cm., 192 p. Prix : 495 frs. — Mémoires d'un prêtre né en 1886. Le titre veut marquer les transformations si profondes et si rapides du monde contemporain, avec ses deux guerres mondiales, ses découvertes sensationnelles, ses révolutions et bouleversements nationaux, etc. ; en une vie d'homme l'auteur juge avoir vécu trois siècles. L'intérêt de ce premier volume réside dans sa franchise primesautière, qui ne prétend pas dégager des faits une philosophie ou une théologie de la vie moderne, mais exprime avec humour les réactions spontanées d'un bon sens judicieux, à la fois humain et sacerdotal. Les théologiens s'arrêteront sans doute aux pages consacrées à la formation ecclésiastique reçue par l'auteur : descriptions piquantes de professeurs : dans un séminaire français, à l'Université Grégorienne à Rome (portrait du P. Billot), à l'Institut Catholique de Toulouse. — J. L.

R. Schneider. — *Pensées de paix.* Mulhouse, Salvator ; Tournai-Paris, Casterman, 1957, 19 × 14 cm., 128 p. Prix : 66 frs b. — « Etre en paix, c'est vivre dans le Christ, le connaître, savoir que le but, c'est l'éternité et la justice, et avoir la charité, lien des cœurs ». Tel est le terme auquel l'auteur veut acheminer son lecteur. Il suffit de l'énoncer pour qu'on voie que la réalisation n'en est pas pour un avenir immédiat. Mais il faut le préparer, et nous en trouvons ici les moyens. Tout homme peut et doit prier, et « la vraie prière aura toujours à cœur le salut de l'univers tout entier ». Tous ne sont pas capables de s'élever à ces vastes perspectives. Mais ceux qui le sont y aideront les autres. C'est à eux que l'auteur s'adresse en les faisant réfléchir sur la réconciliation des chrétiens, sur la dignité de l'homme, sur la charité, sur l'unité chrétienne, sur le mystère de la foi, sur le pouvoir temporel tributaire de Dieu. Deux chapitres de souvenirs personnels montrent qu'il sait parfaitement s'établir dans le concret. Il a le droit de proposer ce noble programme, ayant été un des grands résistants au nazisme avant et pendant la guerre. On remarquera combien ces préoccupations s'accordent avec celles que S.S. Pie XII exprimait en 1947, quelques jours avant la Noël, dans son encyclique *Optatissima pax.* — E. D.

R. Fr. Delissalde. — *J'étais aumônier en Indochine.* Nice, Hôpital Pasteur, 1957, 19 × 12 cm., 304 p. — La guerre d'Indochine est finie. Ceux qui l'ont

faite doivent garder le souvenir de ses horreurs. Ceux qui y ont été associés étroitement, comme les médecins et les aumôniers, s'attacheront à en pénétrer le sens. C'est ce que fait M. Delissalde, qui a été aumônier de la marine. Il raconte quelques opérations militaires. Mais l'intérêt de son livre est dans le drame humain des personnages, officiers et soldats, qu'il a vus, ainsi que dans l'examen des questions qui se posent au sujet de l'apostolat de l'aumônier ou de l'apostolat missionnaire en général, dans l'estimation des enjeux qui sont en cause. Il ne soliloque pas. Il met en scène ses hommes, le Berlinois Frantz, le Parisien Bernard. Il discute avec une officier prisonnier, il recueille les confidences d'un vieux missionnaire. Il y a donc une part de reportage dans ce livre. Mais ce qui en fait la valeur, c'est un examen de conscience qui porte sur de très graves problèmes d'aujourd'hui. — E. D.

R.-M. Albérès. — *Miguel de Unamuno.* Coll. Classiques du XX^e^ siècle, 27. Paris, Edit. Universitaires, 1957, 17 × 11 cm., 126 p. — Parmi les premières pages de ce livre, nous trouvons la photographie d'Unamuno, qui nous révèle son âme curieuse et insatisfaite. M. R.-M. Albérès va nous tracer un portrait psychologique du grand espagnol. Il nous le montre étrangement moderne, avec un sens de la vie concrète et tragique qui annonce l'existentialisme. L'œuvre d'Unamuno part de l'Espagne, qu'il aime dans la simplicité et la sagesse de ses habitants actuels et aboutit à un sommet : « L'agonie du christianisme » (1925). Cette agonie il ne faut pas l'entendre comme un déclin, mais comme un combat et une contradiction. Le penseur de Salamanque n'est pas resté fidèle à la foi de son enfance. Pourtant il indique aux croyants le chemin authentique de la lutte et de la souffrance. — A. W.

P. Brodin. — *Julien Green.* Coll. Témoins du XX^e^ siècle, 26. Paris, Edit. Universitaires, 1957, 17 × 11 cm., 128 p. — Comme tous les ouvrages de la série « Témoins du XX^e^ siècle », celui de M. P. Brodin présente d'abord le grand avantage de nous documenter exactement sur la vie de l'écrivain qu'il étudie, sur les livres de celui-ci, leur nombre et leur date. Mais les chapitres consacrés à la pensée et au style de J. Green dépassent l'intérêt d'une information chronologique. Romancier, dramaturge et auteur d'un « journal », Green apparaît essentiellement comme un réaliste et un surréaliste. Son regard aperçoit tous les détails des apparences, mais il les perce et pénètre dans le monde intérieur. Il remonte à la source des manies perverses. Il fouille jusqu'à cette racine de l'âme qui la relie à Dieu. Les ténèbres de la peur et du crime se dissipent à la lumière de la divine charité. « Beaucoup pensé, lisons-nous dans le « Journal VI », à la beauté de la vie. Regarder le feu, ouvrir un livre, écouter la musique, tout cela est donné, tout cela est saint. C'est le cadeau que Dieu nous fait tous les jours. Aimer surtout ». — A. W.

M. Korch. — *Le Roi du Marais du Kärholm.* Roman, Mulhouse, Salvator ; Tournai, Casterman, 1955, 19 × 14 cm., 296 p. Prix : 87 frs belges. — A propos d'un travail de desséchement de marais pour la bonification des terres, l'auteur, romancier danois dont les œuvres ont grand succès dans son pays, aborde la discussion de problèmes sociaux, sans sacrifier ce qui fait vraiment le roman : analyse des caractères, intrigue, rapidité du récit, variété des épisodes. — E. D.

L. De Wohl. — *Mars ne veut pas la guerre.* Roman. Mulhouse, Salvator ; Tournai, Casterman, 1955, 19 × 14 cm., 284 p. Prix : 87 frs belges. — Ce roman d'anticipation laisse de côté les descriptions sanguinaires et terrifiantes. Il montre comment la pensée religieuse peut s'unir à la science pour présenter aux lecteurs une histoire vraisemblable, attachante, réconfortante et émouvante, une histoire qui tient en haleine et qui finit bien. — E. D.

G. Dormann, R. Mirande, E. Farago et M. Pleynet. — *Ecrire,* 2. Paris, Edit. du Seuil, 1957, 19 × 14 cm., IV-58-14-86-14 p. Prix : 300 frs. — Premières œuvres de quatre jeunes écrivains publiées sous la direction de Jean Cayrol : nouvelles, poésies, roman d'une Hongroise qui vit en France depuis 1946. On n'y voit pas la vie en rose ! — A. W.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

ALPHANDÉRY P. et DUPRONT A. — *La chrétienté et l'idée de croisade.* II. Paris, A. Michel, 1959, XII-336 p. 1.170 frs.

ANDRÉ M.-J. — *Equilibre. Fidélité à la nature et à la grâce.* Paris, Alsatia, 1959, 173 p.

Annuaire national officiel du secrétariat d'études pour la liberté de l'enseignement et la défense de la culture. 1958-1959. Paris, O.N.P.C., 1959, 1104 p.

ANSELMO D'AOSTA (S.). — *Il Proslogion, le Orazioni e le Meditazioni.* Edit. Fr. S. SCHMITT, O.S.B. et G. SANDRI. Padoue, Cedam, 1959, 295 p. 2.000 lires.

ANTOINE L. — *Un témoin de l'Eglise René Bazin 1853-1932.* Paris, Lethielleux, 1959, 208 p.

ARAYATHINAL Th., M.O.L. — *Aramaic Grammar.* 2 vols, Mannanam, St. Joseph's Press, 1957-1959, XII-XIV-458-4-82 et II-VIII-XX-2-424-75 p.

Aux fontaines de la Bible. Chansons I. Paroles de J.-Cl. RENARD et Th.-G. CHIFFLOT. Musique de G. VINCENT. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 19 p. 210 frs.

BAIRY M. A. — *Japans Neue Religionen in der Nachkriegszeit.* Bonn, Röhrscheid, 1959, 135 p. 18 marks.

BARRAU P. — *Aux sources bibliques de l'existence et de la vie.* Paris, Edit. Ouvrières, 1959, 253 p. 750 frs.

BERNARDI (S.). — *Opera.* Vol. II. Rome, Edit. Cistercienses, 1958, XXXVI-330 p.

BESSARION NICAENUS. — *Oratio dogmatica de unione,* edit. E. CANDAL, S. J., Rome, Pont. Ist. Or., 1958, XCII-98 p. 6.000 lires.

Bibliotheca Missionum. Tome 13 : *Chinesische Missionsliteratur 1885-1909.N. 1218-1969.* Fribourg, Herder, 1959, XX-808 p. 52 marks.

BLOMGREN S. — *Eine Echtheitsfrage bei Optatus von Mileve.* Stockholm, Almkvist & Wiksell, 1959, 70 p. 10 cour.

BLOMME R. — *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle.* Louvain, Nauwelaerts, 1958, XII-386 p. 390 frs.

BUBER M. — *La vie en dialogue.* Paris, Aubier, 1959, 256 p. 150 frs belges.

CALVEZ J.-Y. et PERRIN J. — *Eglise et société économique.* Paris, Aubier, 1959, 578 p.

CASORIA J. — *De matrimonio rato et non consummato.* Rome, Officium libri catholici, 1959, XXIV-404 p.

CAYRÉ F., A.A. — *Saint Augustin et la vie théologale.* Tournai, Desclée et C^ie, 1959, 218 p.

CAYRÉ, F., A.A. — *Les trois personnes. La dévotion fondamentale d'après S. Augustin.* Tournai, Desclée et C^ie, 1959, 251 p.

CEUPPENS P. F., O.P. — *De sacramentis.* Turin, Marietti, 1959, XVI-446 p.

CLÉMENT O. — *Transfigurer le temps.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959, 224 p. 5,75 frs.

Congrès de Droit Canonique Médiéval. Louvain et Bruxelles 22-26 juillet 1958. Louvain, Nauwelaerts, 1959, XI-184 p. 260 frs.

Contributi dell'Istituto di psicologia. Serie XXIII. Milan, Vita e Pensiero, 1959, VIII-221 p. 4.000 lires.

Courants religieux et humanisme à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle. Paris, Presses Universitaires de France, 1959, IV-144 p. 800 frs.

DAUBERCIES P. — *La condition charnelle.* Tournai, Desclée et C^ie, 1959, 267 p.

DENIS-BOULET N. M. — *Le calendrier chrétien.* Paris, A. Fayard, 1959, 126 p. 350 frs.

Diaristica (La) Filosofica. Padoue, Cedam, 1959, 254 p. 2.000 lires.

DUFOYER P. et LEFRANC (Dr). — *Evitons-leur des complexes.* Bruxelles, Centre Médico-Familial, 1959, 48 p. 10 frs.

EBELING G. — *Das Wesen des christlichen Glaubens.* Tubingue, Mohr, 1959, IV-256 p. 8 marks broché ; 11 marks relié.

EHRHARDT A. A. T. — *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin.* I-II. Tubingue, Mohr, 1959, VIII-323 et VII-307 p. 57,50 marks broché ; 65 marks relié.

EHRLICH E. L. — *Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum.* Stuttgart, Hiersemann, 1959, 148 p. 25 marks.

EMSER HIERONYMUS. — *Schriften zur Verteidigung der Messe.* Hrsg. v. Th. FREUDENBERGER. Munster, Aschendorff, 1959, XXXVIII-196 p. 18,80 marks.

EWING J. F., S. J. — *Social Action in Mission Lands.* New York, Fordham University Press, 1955, x-173 p. $2.00.

EXELER A. — *Eine Frohbotschaft vom christlichen Leben.* Fribourg-en-Br., Herder, XVI-318 p. 21,80 marks.

FABRY F., S. J. — *Le secret de la puissance du communisme.* Nouv. édit., Bruxelles, Pensée catholique, 1959, 80 p. Abonnement annuel : 130 frs.

FAESSLER F., O.S.B. — *Der Hagios-Begriff bei Origenes.* Fribourg, Universitätsverlag, 1958, XVI-244 p. 15,55 frs s.

FOERSTER W. — *Neutestamentliche Zeitgeschichte.* I. Hambourg, Furche-Verlag, 1959, 3e édit., 280 p. 15,80 marks.

FRIES A., C.SS.R. — *Die Gedanken des Heiligen Albertus Magnus über die Gottesmutter.* Fribourg, Paulusverlag, 1958, XI-412 p. 26 frs.

GATHELIER G. — *L'éducation religieuse des adolescentes. Instruments de travail.* 3 vols, Lyon, Vitte, 1959, 52, 525, 287 p.

GAVALDA B. — *Les Eglises en Grande-Bretagne.* Paris, Presses Universitaires de France, 1959, 128 p.

GEISELMANN J. R. — *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens.* Fribourg-en-Br., Herder, 1959, XIV-370 p. 28 marks.

GRANDPRÉ (M. DE). — *L'éducateur et la formation religieuse des adolescents.* Québec, Presses Universitaires Laval, 1958, 164 p.

GUISSARD L., A.A. — *Catholicisme et progrès social.* Paris, Fayard, 1959, 128 p. 350 frs.

HACKETT J. H. — *The Concept of Public Order.* Washington, The Catholic University of America Press, 1959, XII-102 p. $2.00.

HANSSENS, J. M., S. J. — *La liturgie d'Hippolyte.* Rome, Inst. Oriental, 1959, XXXII-549 p. 4.500 lires.

HAUSER R. et SCHOLZ Fr. — *Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung.* Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1958, 270 p. 18 marks.

HEILER Fr. — *Kirchliches Leben in U.S.A.* Bâle, Ernst Reinhardt, 1958, 144 p. 7,50 frs. s.

KESTERS H. — *Plaidoyer d'un socratique contre le Phèdre de Platon.* Louvain, Nauwelaerts, 1959, XV-296 p., 2 tabl. 290 frs.

KIRCHGÄSSNER A. — *Die Mächtigen Zeichen.* Fribourg-en-Br., Herder, 1959, 552 p., 16 reprod. 32 marks.

KRÄMER A. — *Christus und Christentum im Denken des modernen Hinduismus.* Bonn, Röhrscheid, 1958, 177 p. 16,50 marks.

LACKMANN M. — *Katholische Einheit und Augsburger Konfession.* Graz, Styria, 1959, 224 p. 60 S.

LANG A. P., S.V.D. — *Leo der Grosse und die Texte des Altgelasianums.* Kaldenkirchen, Steyler Verlag, 1957, XXIV-562 p. 38 marks.

LEFEBVRE G., O.S.B. — *Notre participation au drame de la rédemption par la liturgie.* 2e édit., Bruges, Apostolat liturgique, 1959, 480 p.

Lexikon der Marienkunde. Lief. 1-4. Ratisbonne, Pustet, 1957-1959, VIII p., 768 col., 36 reprod. 38 marks.

Lexikon für Theologie und Kirche. Band III. *Colet bis Faistenberger.* Fribourg-en-Br., Herder, 1959, 16 p., 1344 col. 77 marks cartonné, 36 marks relié.

LONGIN DE MUNTER, O.F.M. — *A propos de Thérèse Neumann.* Lokeren, 40 rue de Liège, 1959, VI-124 p. 60 frs.

LUCCHESI D. G. — *Mysterium fidei.* Faenze, Frat. Lega, 1959, 101 p.

Maria et Ecclesia. Vol. VI. Rome, Academia Mariana Internationalis, 1959, XII-544 p.

MARLÉ R., S. J. — *Bultmann und die Interpretation des Neuen Testamentes.* Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1959, 206 p. 14,80 marks.

MASCALL E. L. — *The Importance of Being Human.* New York, Columbia University Press, 1958, x-118 p. $3.00.

McNAMARA K. — *Mother of the Redeemer.* Dublin, Gill and Son, 1959, XVI-312 p. 25 sh.

MINON P. — *Initiation aux méthodes d'enquête sociale.* 2e édit., Bruxelles, Pensée catholique, 1959, 115 p. 60 frs.

Miscellanea Martin Grabmann. Munich, M. Hueber, 1959, 95 p. 9,80 marks.

MONLÉON (J. DE), O.S.B. — *Histoire Sainte.* I. *Les patriarches. 2. Moïse. 3. Josué et les Juges.* Paris, Edit. de la Source, 1954, 1956, 1959, 491, 445 et VIII-302 p.

NÉSMY Dom Cl. J. — *Saint Benoît et la vie monastique.* Paris, Edit. du Seuil, 1959, 192 p.

O'NEIL, Ch. J. — *An Etienne Gilson Tribute.* Milwaukee, The Marquette University Press, 1959, x-347 p. $7.00.

ORIGÈNES. — *Werke.* IX. Berlin, Akademie-Verlag, 1959, LXIV-404 p. 68 marks.

PETERSON E. — *Frühkirche, Judentum und Gnosis.* Fribourg-en-Br., Herder, 1959, 380 p. 38 marks.

Prière (La). Paris, Edit. du Cerf, 1959, 330 p.

PRIGENT P. — *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse.* Tubingue, Mohr, 1959, VI-154 p. 17 marks.

Proceedings of the First Precious Blood Study Week. Rensselaer (Indiana), Saint Joseph's College, 1959, XVIII-374 p.

QUEFFÉLEC H. — *Ce petit curé d'Ars.* Paris, Fayard, 1959, 253 p. 950 frs.

Reallexikon für Antike und Christentum. Fasc. 30 : *Einbalsamierung (Forts.)-Ekstase.* Stuttgart, Hiersemann, 1959, col. 801-960. 12,50 marks.

Religion (Die) in Geschichte und Gegenwart. Lief. 52-54. 3e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1959, col. 865-1152. 12,60 marks.

RICH E. C. — *Seeking the City.* Londres, Burns & Oates, 1959, VIII-134 p. 18 sh.

ROEDER G. — *Die Ägyptische Götterwelt.* Zurich, Artemis-Verlag, 1959, 412 p. 24,80 frs.

SAXER V. — *Le culte de Marie Madeleine en Occident des origines à la fin du moyen âge.* Paris, Clavreuil, 1959, L-463 p., 9 cartes. 3.300 frs.

SCHAUF H. — *De corpore Christi mystico sive De Ecclesia Christi theses.* Fribourg-en-Br., Herder, 1959, XII-484 p. 38,50 marks.

SCHNEIDER H. — *Die Bücher Esra und Nehemia.* Bonn, P. Hanstein, 1959, XVI-268 p., 2 cartes. 24 marks.

SCIACCA M. F. — *Morte ed Immortalità.* Milan, Marzorati, 1959, XII-383 p. 3.500 lires.

SIEMONSMA L., C.ss.R. — *Maagdelijkheid en liefde.* Nimègue, Dekker & Van de Vegt, 1959, XII-66 p. 3,90 flor.

Studia Evangelica. Berlin, Akademie-Verlag, 1959, XII-813 p. 88 marks.

Tradition (La) sacerdotale. Etudes sur le sacerdoce. Le Puy, X. Mappus, 1959, 317 p. 1.350 frs.

VAGAGGINI (Dom C.). — *Initiation théologique à la liturgie.* Bruges, Apostolat liturgique, 1959, 302 p.

VALLEJO A. — *Melquisedek o el sacerdocio real.* Buenos Aires, Edit. Itinerarium, 1959, 162 p.

VAN DRIESSCHE J., S. J. — *L'empêchement de « parenté » en droit coutumier africain.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 312 p. 1960 fr. fr. ou 180 fr. b.

WIKENHAUSER A. — *New Testament Introduction.* Fribourg-en-Br., Herder, 1958, XX-580 p. 16,50 marks broché ; 22,50 marks relié.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-Délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*